

**Il coraggio
della filosofia**
aut aut, 1951-2011



A cura di Pier Aldo Rovatti

ut



al

ilSaggiatore

La Cultura
753

www.saggiatore.it (sito & eStore)

Twitter [@ilSaggiatoreEd](https://twitter.com/ilSaggiatoreEd)

Facebook [il Saggiatore editore](https://www.facebook.com/ilSaggiatoreEditore)

© il Saggiatore S.p.A., Milano 2011

Il coraggio della filosofia

aut aut, 1951-2011

a cura di Pier Aldo Rovatti

ilSaggiatore 

Il coraggio della filosofia. Introduzione

di Pier Aldo Rovatti

Mi ha sempre colpito che sul breve editoriale del primo fascicolo di *aut aut* (gennaio 1951) Enzo Paci insistesse soprattutto sulla parola *barbarie*, declinandola in un modo molto preciso: questa «barbarie» veniva da lui intesa filosoficamente come l'assolutismo nel pensiero, ogni forma di simile assolutismo. Così, la piccola rivista messa in piedi in maniera del tutto artigianale nella casa di un professore di filosofia, a Milano, quando ancora gli effetti della guerra si facevano sentire e continuava a soffiare il vento maligno del ventennio fascista (e l'Italia era un paese in ginocchio che cercava le forze per rialzarsi affidandosi all'eredità esaltante ma anche tormentata della Resistenza), sceglieva la battaglia culturale contro la malattia di quel totalitarismo delle menti che era pur sempre capace di soffocare e uccidere le idee. Una battaglia di civiltà, impugnando le armi della critica, appunto una critica radicale contro tale barbarie che aveva bloccato i cervelli e avrebbe potuto seguitare a paralizzarli anche in tempi di democrazia.

Dobbiamo considerare con attenzione questo inizio per comprendere tutto il resto. Sessant'anni, dal 1951 a oggi, sono un'enormità: fiumi di acque diverse sono passati sotto i ponti e molti altri ponti, allora impensabili, sono stati costruiti. È perfino cambiata l'antropologia degli abitanti del nostro occidente, trasformazioni nette, epocali, e non sempre dotate di un segno positivo, basta pensare a cosa sarebbe accaduto nel mondo della comunicazione, messo letteralmente a soqqadro dalle nuove tecnologie. Eppure, quel programma di battaglia filosofica contro l'astrattezza e la violenza dei pregiudizi, delle Idee con la «i» maiuscola, e di tutti gli «ismi» che hanno continuato a proliferare, resta attuale. Non solo è sopravvissuto nei tanti decenni trascorsi e nelle migliaia e migliaia di pagine pubblicate dalla rivista, ma sembra adesso ancora più vivo e urgente, e inoltre assai meno facile da realizzare.

Un messaggio nella bottiglia nell'epoca di Internet e del mondo globalizzato? Esitiamo un momento, per favore, prima di sorridere. E, perdipiù, un messaggio affidato alla filosofia, cioè al più disarmato dei saperi, quello più esposto all'inerzia della sua vicenda disciplinare, quello più compromesso con l'università e insieme il più emarginato in essa. Sembra un paradosso, appunto, ma lo era fin dall'inizio, e Paci lo sapeva perfettamente. E se nel 1951 era già una

maniera alquanto eretica, e all'apparenza impropria, per avviare una battaglia «politica» (come chiamarla diversamente?) nella cultura polarizzata e divisa in due di quegli anni, nel 2011 l'operazione è diventata molto più difficile perché le parole si sono ulteriormente usurate, a cominciare dalla parola stessa «filosofia».

Paci voleva *re-inventarla* contro ogni piattezza accademica e disciplinare: per farlo doveva isolarsi dall'establishment, cercare di non farsi risucchiare neppure dal conformismo di quella sinistra sulla cui strada pure decisamente si metteva. Ma isolarsi, e lanciare così i suoi messaggi contro la barbarie del pensiero, significava anche per la rivista rompere le strettoie di un dibattito troppo locale, immettere nelle sue pagine una quantità di aperture, tentare di sfondare recinti e forzare incasellamenti. Barbarie era, per Paci, anche quest'aria di luoghi chiusi senza alcun respiro internazionale, bloccati nella propria disciplinarietà.

Re-inventare la filosofia voleva dire farla diventare uno strumento efficace per abbattere paratie e aprire linee di fuga. Significava scombussolare l'ordine dei saperi, il loro gioco fasullo di gerarchie e privilegi. I tempi erano favorevoli, indubbiamente, anche dentro l'università stessa, ma era chiaro che questa idea di filosofia mirava alla «città», a una comunità vivente di pratiche culturali che avrebbero potuto respirare assieme. Poco più tardi, la fenomenologia presterà a Paci alcune parole adatte, *intersoggettività* soprattutto, da intendersi come una possibile comunità vivente di soggetti (ma *aut aut* non sarebbe mai diventata una rivista di scuola fenomenologica).

Se guardiamo a tutta la vicenda di *aut aut*, c'è allora da evidenziare, in primo luogo, una singolare e stupefacente continuità che si presenta (come il lettore di questo libro potrà constatare dallo squarcio antologico che gli proponiamo) non come una ripetizione di temi o di linguaggi, e neanche di riferimenti filosofici in senso stretto, ma soprattutto come una responsabilità critica del pensiero. La battaglia contro la barbarie – intesa nel modo che ho appena ricordato – rimane il compito di *aut aut* e scavalca i decenni: attraversa quelli che ho chiamato «gli anni della fenomenologia», si impianta nello sconvolgimento del Sessantotto, percorre il decennio dei Settanta lanciando la questione dei «bisogni» come grimaldello per entrare nelle lotte sociali e al tempo stesso per mantenere una distanza critica dentro di esse, e alle soglie del decennio successivo – quando si profila il lungo e difficile tornante storico che si prolunga fino al nostro presente, rimescolando tutte le carte – abbassa programmaticamente lo sguardo criticando le proprie pretese, e apre una specie di laboratorio, una fabbrica di strumenti di riflessione utili per dare nuova concretezza a un *coraggio* di pensare che sembrava essere stato ricacciato indietro al suo grado zero. Così i decenni successivi, dagli anni Ottanta fino a oggi, che avrebbero potuto essere per la rivista decenni di povertà e di crisi, sono risultati decenni di possibile ricchezza attraverso il sondaggio di campi diversi (un esempio, la psicanalisi), stabilendo un rapporto intenso e virtuoso con esperienze come quelle di Michel Foucault,

Jacques Derrida e Gilles Deleuze (*pars pro toto*, poiché gli scambi sono stati moltissimi), e in questo modo ricalibrando il ruolo critico della rivista stessa che si era ormai completamente trasformata dalla rivista di Enzo Paci a una rivista caratterizzata da un lavoro collettivo e plurale.

Tante cose sono cambiate: persone, modi di lavorare, lettori, esigenze culturali. E in ciascuna delle nostre riunioni milanesi, la domenica pomeriggio, e nelle discussioni che facciamo a Trieste e altrove, cerchiamo ogni volta di capire cosa è oggi *aut aut*, avvertendo che questo «qualche cosa» rischia ogni volta di sfuggirci trascinato via da una realtà mediatica onnivora e velocissima, mentre noi siamo lenti e piuttosto ritrosi nei confronti di ogni bulimia intellettuale.

Ma non è vero che *tutto* è cambiato. La barbarie, là fuori, e magari anche dentro le nostre teste, non è certo scomparsa: anzi, si è intensificata, moltiplicata, è diventata insieme più violenta e meno appariscente, più velenosa. Già solo intercettarla esige un impegno critico sempre meno agevole e un coraggio analitico che potrebbe apparire semplice dispendio, un gesto assai poco «economico» in tempi nei quali il lavoro culturale è sempre più esposto alla propria precarietà. Come negare che esiste oggi un fortissimo bisogno di riattivare la battaglia critica e di rivolgerla proprio là dove la maggioranza degli operatori intellettuali cerca ancoraggi sicuri in qualche variante ontologica tra filosofia e scienza e infine in qualche assunto di verità inattaccabile (e magari produttivo di commesse)?

Questa continuità si distende su un segmento storico imponente, scosso da profondi terremoti ideologici e da tsunami nichilistici che hanno tante volte sospinto la filosofia vicino al margine della sua implosione (alla «morte» già in passato annunciata sono seguite molte mortificazioni effettive) e comunque alla necessità di rivolgersi domande radicali sulla propria identità e perfino sul proprio diritto a esistere come filosofia. Tuttavia essa – questa continuità che sto evidenziando come il filo rosso della storia lunghissima di *aut aut* – non è fatta solo di un esercizio etico, di un gesto critico e politico, di un lavoro culturale non disposto a cedere sulla propria responsabilità e che quindi sa che senza riattivare ogni volta il coraggio della battaglia contro l'irrigidimento delle verità non avrebbe più alcuna ragione di esistere. Il filo rosso di cui parlo è certo costituito innanzi tutto da questa tensione etico-politica (da cui prende il suo colore), ma sarebbe un semplice ed esile filo se non acquistasse consistenza anche attraverso un gioco decisivo di *memoria* filosofica.

Uso il termine «gioco» (sul quale, peraltro, *aut aut* ha parecchio insistito nella fase più recente) poiché non si tratta di un semplice ricordo (per esempio, il ricordo del carattere fenomenologico impresso da Paci alla rivista tra gli anni Cinquanta e i Sessanta), ma di un'elaborazione e forse, più che di un'elaborazione, di una composizione stratificata e aperta di idee in tensione, all'apparenza anche diverse. Se infatti tentassimo una specie di anamnesi alla ricerca di una «linea» filosofica che tiene assieme il percorso della rivista, ci

troveremmo subito di fronte a un paradosso (ecco un'altra parola importante della nostra attuale cassetta degli attrezzi): la provenienza appare a tutti chiarissima (e qualcuno perfino ce la invidia), tuttavia è molto difficile descriverla e soprattutto dare un'unità al decorso. Già, cosa intendiamo quando affermiamo la costanza dell'impianto fenomenologico di *aut aut*, peraltro innegabile ed evidente? E come riusciamo, poi, a combinare questo impianto (lampante ed enigmatico a un tempo) con le tappe successive, dai Settanta in avanti? Soprattutto per noi, che vediamo le cose dall'interno della rivista, la ricostruzione di questa singolare memoria è essenziale e occorre armarsi di pazienza e coraggio. Quando dico «luoghi chiasmatici» so bene di assumermi un rischio (e me lo prendo in toto proponendo la presente antologia di testi). «Se non te lo prendi tu, che hai in mano la rivista fin dalla metà degli anni Settanta, chi se lo può prendere un simile azzardo?» Così mi hanno sussurrato gli amici della redazione, con buone ragioni: ma già li vedo affilare i coltelli, aspettarmi al varco, e non mi dispiace. L'unico consistente appiglio che possiedo – al pari di tutti quelli che leggono e seguono la rivista (e che non sono così pochi) – è la discussione redazionale che abbiamo pubblicato alla fine del 2001 (sul numero 305-306) a corredo di un fascicolo speciale che riporta gli indici cartacei dei primi cinquant'anni di *aut aut*. Allora avevamo identificato alcuni snodi: la libertà della cultura vs. la barbarie, la filosofia come esigenza di «uscire» dal suo recinto disciplinare, e anche la pratica della scrittura come tema filosofico non secondario ed esercizio concreto. Nella discussione si leggevano in filigrana quelli che chiamo qui i luoghi chiasmatici: la fenomenologia, la questione dei bisogni, il pensiero debole, la questione del potere nella società disciplinare di oggi, la questione dell'alterità come apertura di campo ma anche con le sue retoriche. È un elenco certamente troppo stretto, che esclude moltissime ulteriori declinazioni, tuttavia può servire come un primo orientamento.

Un nodo soprattutto, mi sembra, lega questa catena di luoghi, ognuno dei quali è stato percorso dalla rivista come un crocevia di discorsi critici più che alla stregua di un blocco di pensiero: ed è *il nodo della soggettività*, il quale resta dall'inizio alla fine il riferimento filosofico di *aut aut*, il suo pressante e irrinunciabile «*experimentum crucis*», il suo cruccio, il terreno mai abbandonato di costante insoddisfazione, la domanda che ogni volta è stata riproposta al futuro e che ancora oggi ci appare sospesa in un mondo culturale pur così terremotato.

È in definitiva la domanda che Paci poneva nell'immaginario esergo della rivista, dopo la sua traversata dell'esistenzialismo, e ancora dopo aver tentato di disegnare un pensiero della relazione, per approdare alla fenomenologia e chiedere a essa lo stile di una risposta possibile. Negli anni Sessanta, attraverso le pagine brevi di una fortunata rubrica che chiudeva ogni fascicolo («Il senso delle parole», di cui poi avremmo cercato di conservare la traccia e la memoria nei decenni successivi), Paci indicò i modi e gli sviluppi della sua risposta

fenomenologica tutta giocata sulla concretezza, cioè sulle pratiche della soggettività «in prima persona». Qui si colloca l'incontro decisivo con Marx (e anche l'incontro-scontro con il Sartre della *Critica della ragione dialettica*), l'apertura critica nei confronti di Lévi-Strauss e di Freud, l'alleanza con Merleau-Ponty e con Ricœur.

Occorre comprendere dentro questo orizzonte l'entusiasmo di Paci verso i movimenti degli studenti sfociati nel Sessantotto (entusiasmo sempre critico, sul quale poi è stata fatta cadere una sorta di ombra quasi fosse un incidente di percorso) e il cospicuo viatico di idee che lascerà ai continuatori (cioè, alla storia successiva di *aut aut*). Il suo tentativo di costruire, lungo gli stessi anni Sessanta, un'ipotesi di «enciclopedia dei saperi», fondata filosoficamente su una originale lettura di Husserl non deve trarre in inganno i lettori di oggi: il vero motore di esso era quel crocevia tra Husserl (il «suo» Husserl) e Marx grazie al quale Paci voleva tentare di chiarificare la «critica dell'economia politica» (sottotitolo del *Capitale*) sbloccandola dalle derive oggettivistiche e rivalorizzandola attraverso le pratiche soggettive.

Da questo nodo discende il decennio «rosso» della rivista con le sue tangenze nei confronti dell'operaismo italiano (in particolare con l'esperienza torinese di Raniero Panzieri). È allora, cioè nel cuore dei travagliati anni Settanta, che la redazione di *aut aut* prende a funzionare come un collettivo aperto e un laboratorio di discussioni anche molto accese (ricordo le reprimende che ci faceva Franco Fortini, per qualche anno assiduo frequentatore delle nostre riunioni). Così la rivista divenne una voce significativa e non poco ascoltata nell'ambito del marxismo critico più radicale.

Paci aveva dovuto passare il testimone (morì prematuramente nel 1976), dopo avere pubblicato su *aut aut* circa duecento saggi (!), ma fu ancora lui a fornire il detonatore filosofico della nuova stagione più esplicitamente «politica» della rivista, lanciando il tema di una *fenomenologia dei bisogni* e lasciando in eredità, insieme a un ulteriore progetto filosofico (che era in sostanza una battaglia contro l'imbarbarimento del marxismo stesso) anche la precisa indicazione di un lavoro da svolgere dentro il cosiddetto socialismo reale. Era stato proprio lui, infatti, a immettere nella rivista l'interesse e le effettive relazioni con la Scuola di Budapest, ovvero quel gruppo di allievi di Lukács (il Lukács di *Storia e coscienza di classe*) cui in Ungheria era stata tolta la parola perché troppo scomodi per il regime là vigente. Nel corso degli anni Settanta, *aut aut* documentò a più riprese tali posizioni «eretiche», spesso bollate come revisionismo umanistico, e diede molto spazio a queste voci.

Ricordo solo che il libro di Ágnes Heller sulla questione dei bisogni in Marx, che aveva circolato in forma di *samizdat*, venne accolto nelle pagine della rivista (e poi pubblicato da Feltrinelli, sempre per iniziativa di *aut aut*). Si trattò di un piccolo evento (in seguito questo libro venne diffuso in varie lingue e suscitò un dibattito internazionale): la questione dei bisogni diventò, attraverso di esso, un

tema assai poco universitario, cioè tutt'altro che semplicemente intellettualistico, assumendo il ruolo di un operatore teorico-politico in presa diretta con le istanze della realtà sociale di allora.

È facile constatare come la domanda sulla soggettività trovi qui una particolare vibrazione e una sua peculiare traducibilità. Ci si chiedeva che fine avesse fatto il soggetto nell'eredità marxiana e nei movimenti sociali che vi si richiamavano. E vi risuonava una parola dall'evidente stile fenomenologico: questi bisogni avevano da essere bisogni *radicali*, andavano al di là di ogni gabbia tecnico-economica, anzi potevano smascherare ogni tentativo di chiusura e di disciplinamento.

La storia successiva di *aut aut* cambia passo, come era inevitabile di fronte al pesante sipario della cosiddetta «normalizzazione». Una nota redazionale del 1980 (cfr. n. 175-176) fa il punto della situazione con molta chiarezza. Credo che si possa affermare che la rivista, che era già un laboratorio critico assai aperto, non venne spiazzata dall'implosione che si diffondeva nella realtà dei fatti sociali (dando luogo a una deriva etico-filosofica, o semplicemente «ideale», che si espande fino al nostro attuale presente). C'era infatti già, in *aut aut*, un rilevante magazzino di risorse critiche che potevano essere liberate e messe al lavoro in una situazione culturale in cui occorreva adesso allargare gli orizzonti e costruire con pazienza strumenti utili di analisi. Basterebbe citare il lungo elenco di incursioni, documentate da fascicoli speciali a carattere monografico, che allora cominciarono a essere intraprese, non certo solo sul terreno specifico della filosofia (da Lacan a Jung, da Benjamin ad Aby Warburg, dall'attualità del pensiero antico al «pensiero» di Proust, per citare gli inizi di un percorso che dura fino a oggi).

L'importante dialogo con Michel Foucault comincia già nel 1978 con un fascicolo speciale su *Potere e sapere*. Ne seguiranno diversi altri fino al recentissimo fascicolo (2011) dedicato ai cinquant'anni della *Storia della follia*, ed è difficile non riconoscere che, dopo il crocevia Husserl (chiamiamolo così), il crocevia Foucault abbia costituito per la rivista un riferimento essenziale e un significativo elemento di identificazione. Meno facile è dire in poche battute in cosa sia consistito e cosa abbia rappresentato (e rappresenti) per noi tale crocevia. Bisogna anche rendere conto della relativa sovrapposizione che esso ha avuto nel lavoro di *aut aut* (che resta comunque sempre plurale e composito) con un altro nodo filosofico, il «pensiero debole», che soprattutto negli anni Ottanta (ma anche in seguito) ha attraversato le pagine della rivista.

Il modo con cui Foucault aveva proposto, negli stessi anni Settanta, di centrare l'analisi sul rapporto indivisibile tra forme del potere e forme del sapere, metteva radicalmente in discussione la presunta autonomia di qualunque istanza filosofica e l'idea stessa di verità intesa come un presupposto oggettivo ed esterno. Questa chiarificazione critica entrava perfettamente in consonanza con il lavoro di decostruzione avviato da *aut aut* fin dalla sua nascita.

Risultò per noi secondario che Foucault non avesse battuto i sentieri della fenomenologia e non avesse collocato in cima ai suoi interessi teorici la domanda sulla soggettività. Primaria era la consonanza di uno stile di ricerca, la cui posta etica era visibilmente latente (e che si sarebbe poi rivelata con piena evidenza). Primario per noi era il tipo di battaglia da lui ostinatamente condotta contro ogni idea di Verità (con la maiuscola) che non riconoscesse di essere presa in un gioco di potere e di rappresentare essa stessa una determinata manifestazione di tale gioco. Ma altrettanto importante risultava l'attenzione a una storia de-metafisicizzata e osservata con uno sguardo microfisico. Era proprio questo l'obiettivo cui mirava la nostra fenomenologia dei bisogni concreti e radicali – almeno così pensavano alcuni di noi. E un ulteriore specifico terreno nel quale ci ritrovavamo con Foucault era la rivalutazione del pensiero genealogico di Nietzsche.

La pubblicazione del reading sul *Pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo e mia, avviene (presso Feltrinelli) nel 1983. Poco più tardi esce, più defilato, *L'elogio del pudore*, scritto a quattro mani con Alessandro Dal Lago. Lo ricordo perché il tema della «debolezza» era stato anticipato su *aut aut* e diventò per la rivista uno snodo filosofico che si connetteva sia con la stagione marxiana dei bisogni sia con l'entrata in scena di Foucault. Vattimo, naturalmente, trovò ospitalità nei nostri dibattiti riversandovi la sua lettura di Nietzsche e la sua riabilitazione di Heidegger, un orizzonte – quest'ultimo – che la rivista, nella sua impostazione fenomenologica, aveva tenuto molto ai margini. Ora Heidegger veniva, per così dire, sdoganato e negli anni che seguirono ricevette una particolare attenzione con una serie di fascicoli speciali.

Ma i punti essenziali relativi al «pensiero debole» vanno indicati con precisione, considerando che molta nebbia si era subito levata sull'intera questione. Li sintetizzerei in due ordini di problemi: la «violenza della metafisica» e il «pudore della verità». Entrambi permettono di capire l'alleanza con la critica del potere di matrice foucaultiana, ma soprattutto segnano con chiarezza la continuità dell'ispirazione teorico-pratica di *aut aut*. Nel laboratorio a più voci (e con pluralità di uscite) in cui la rivista si trasformò a partire dagli anni Ottanta, il lavoro critico sulle forme in cui il potere agisce *dentro* il discorso filosofico con caratteri autoritari e anche violenti fu una specie di basso continuo, la cui parentela con il progetto iniziale di lotta contro la barbarie nel pensiero e nella cultura era trasparente.

Di converso, l'«elogio del pudore» (che avrà molte aperture: Jankélévitch, Deleuze, Lévinas, Hannah Arendt ecc.) diventò la cifra, etica – se vogliamo dire – di un soggetto completamente responsabile della sua finitezza e di una pratica intellettuale che vi si conformasse: rappresentò, così, la tonalità del nuovo «impegno» della rivista su un terreno assai friabile, forse anche provocatorio rispetto ai toni alti propri del filosofare, un esercizio radicalmente esposto all'autocritica e quindi terribilmente faticoso. Qui entrava anche in scena una

virtuosità della lentezza che si coniugava con l'esigenza del distanziamento, e che cozzava contro l'opposta esigenza della fretta e di risposte immediate che il mondo della cultura sembrava adesso chiedere con ansia crescente.

Questo esercizio a me pare la cucitura di fondo che identifica il lavoro di esplorazione teorica di *aut aut* negli anni Novanta e nel primo decennio del Duemila, quando lo sguardo internazionale si allarga ulteriormente e di pari passo si accentuano i debordamenti di pensiero al di fuori dei canoni strettamente filosofici. Gli esempi, anche qui, compongono un lungo elenco, a cominciare dall'interesse marcato verso gli incroci tra psicanalisi e filosofia o verso il sommovimento critico all'interno dell'istituzione psichiatrica (soprattutto in Italia, con l'esperienza di Franco Basaglia), o, ancora, verso il pensiero femminile (da María Zambrano a Judith Butler), senza dimenticare il patrimonio di suggerimenti filosofici che *aut aut* valorizza attraversando il pensiero e la pratica di Bateson e di Goffman, patrimonio, questo, che diventa uno strumento non irrilevante nella cassetta della rivista (basterebbe solo ricordare i temi del gioco, dell'umorismo e del paradosso).

Jacques Derrida, comunque, è stato forse – insieme a Foucault – il nostro migliore compagno di viaggio nello scorcio di secolo passato, e ha lasciato nella rivista tracce molto importanti. Nel caso di Derrida, si è trattato di un rapporto diretto (grazie soprattutto all'iniziativa di Maurizio Ferraris): la rivista ha pubblicato numerosi suoi scritti (più di venti) e altrettanti gliene ha dedicati. Per quanto Derrida non abbia mai partecipato alle riunioni di redazione, abbiamo vissuto la sua presenza come quella di un vero e proprio redattore dal nome insigne. Ci ha indicato parecchie strade da percorrere all'interno della nostra stessa impostazione, e specialmente – a mio modo di vedere – la strada della scrittura e la strada dell'alterità.

Non c'è filosofia senza scrittura. Ecco un altro nodo importante su cui la rivista ha insistito (anche organizzando seminari e uscite pubbliche), perché a un certo punto ci si è resi conto che la filosofia correva il rischio di disimparare a leggere e a scrivere, e quelli di noi che insegnavano lo verificavano nelle loro pratiche quotidiane. Derrida poteva, così, «insegnarci» l'importanza teoretica della scrittura, ma anche il fatto che essa non poteva limitarsi a essere un oggetto filosofico da ripensare (non c'era solo lui, ma anche Jabès, o Blanchot, o Ricoeur, o lo stesso Bateson a spingerci su questo terreno, per esempio a interrogarci sulla questione della metafora), ma doveva tradursi in una pratica effettiva di lettura e di stesura. In altri termini, per arrivare alla produzione stessa della nostra rivista, ciò sollecitava un'attenzione ulteriore a come erano scritti (con quale specifica consapevolezza) i testi che pubblicavamo, ma anche a come dovevamo «leggere» i testi che arrivavano in redazione e i nostri stessi, una volta che la scrittura acquisisse il carattere di un elemento filosoficamente centrale. In che modo, per esempio, entrava in gioco il problema della narrazione?

La strada dell'*alterità* era già ben presente nelle nostre radici fenomenologiche (Paci insisteva di continuo sull'importanza e sulla densità critica della Quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl). Derrida (complice anche Lévinas) la ha ulteriormente spianata attraverso le riflessioni sull'evento dell'*arrivante* (con il suo carico di sorpresa e novità, ma anche di impatto paradossale) e sulla esperienza dell'*ospitalità*, che alla fine viene a coincidere con la stessa esperienza filosofica. Per noi, questo modo di intendere l'*alterità*, senza farla diventare una categoria astratta e dunque senza nascondere le implicite retoriche, poteva declinarsi – e così è stato – con gli input teorici che ci venivano da Foucault (cui forniva un essenziale complemento) e con la stessa pratica filosofica del pensiero debole. Il tema dell'*alterità* resta infine, a mio parere, il nucleo teorico dell'attuale programma di *aut aut*. Dopo sessant'anni tantissima acqua è passata sotto il nostro fragile ponticello, ma siamo sempre lì a riscrivere quel messaggio nella bottiglia da cui la rivista ha preso vita.

L'*alterità* ha due facce, e non c'è dubbio che la faccia rivolta all'esterno, cioè al mondo reale della pratiche quotidiane, culturali, politiche (e a quella sorta di invasione che esso subisce, a ogni latitudine, da parte di ciò che vi arriva), abbia sempre più preso piede nella rivista. Basta sfogliare gli indici delle ultime annate per rendersi conto di questo trend accentuato (la critica del multiculturalismo, l'incursione nelle «Afriche» e nel nuovo colonialismo, l'ipotesi di un atlante orientale-occidentale, per citare solo qualche esempio, ma anche l'attenzione complessiva agli studi culturali, alla figura dell'immigrato, nonché ai problemi della scuola e della società italiana). Questa «attenzione» rivolta al fuori, inteso come luogo di costante criticità delle pratiche centrate sull'altro, ha trovato di recente un'immagine significativa nella «inattualità» di Pier Paolo Pasolini e ci siamo chiesti (in un monografico del 2010) come sia possibile trattare oggi la sua ipotesi di una «mutazione antropologica» e come sia possibile immettervi le alterazioni che abbiamo sotto gli occhi e sulle quali è forse possibile costruire nuove «politiche» della filosofia.

Non saprei dire se la faccia rivolta verso l'interno, cioè verso la nostra soggettività, sia più o meno importante. C'è una coalescenza tra le due dimensioni, direbbe Gilles Deleuze (un altro dei nostri «veri» amici), e forse non è mai possibile separarle. Ce lo insegna tutta la storia della rivista, anche se è un fatto verificabile che il baricentro si è spostato sensibilmente. La faccia dell'*alterità*, che riguarda il soggetto che noi siamo, ci dice con chiarezza che questo soggetto deve cedere sulla propria padronanza, se vuole riuscire a descrivere le pratiche in cui è preso con un minimo di credibilità. Deve cedere spazio all'*alterità* in se stesso (e allora si capisce perché abbiamo tanto insistito su un pensiero così impopolare e ostico come quello di Lacan), deve far posto dentro di sé all'*arrivante* (un altro soggetto o semplicemente un altro pensiero), deve realizzare in se stesso una condizione di ospitalità.

Su quest'ultimo aspetto, abbiamo parecchio discusso nelle nostre riunioni

redazionali e non sempre ci siamo trovati d'accordo. A chi sospetta che qui scatti una trappola filosofica che potrebbe allontanarci dai problemi reali annacquando il discorso, vorrei rispondere che l'idea di ospitalità ci fa dormire sonni tranquilli solo se la svuotiamo della sua alterità (come spesso accade), ma, al contrario, funziona come un potente pungolo critico se consideriamo che il soggetto, se ne è qualcosa, è sempre ospite di se stesso e non può mai rivendicare la proprietà della casa in cui pure vive.

Nota

Come il lettore di quest'antologia intuisce bene, anche il curatore di essa, di fronte a una vicenda così estesa nel tempo e così ricca di nomi e di proposte teoriche (assai più di quante lui stesso – che pure ha vissuto in prima persona e fascicolo per fascicolo gran parte di tale storia – aveva in mente all'inizio del suo lavoro), ha dovuto munirsi di un certo coraggio e prendersi i rischi di una scelta brutale, destinata a escludere molto e comunque a documentare molto meno (solo un piccolo frammento) di ciò che avrebbe meritato di comparire. Il criterio della significatività non poteva che risultare assai stretto e talora decisamente arbitrario (o almeno personale). Il curatore ha ritenuto che fosse un rischio in ogni caso da correre, anche se si rende perfettamente conto che altre scelte potevano essere fatte, altrettanto ragionevoli e forse migliori.

La scelta più importante è stata quella di dare un titolo a ogni tratto della sequenza. Che questi segmenti temporali coprano ciascuno un decennio, non è solo un espediente di comodo. Gli anni Cinquanta, che ho titolato *Una nuova idea di cultura*, i Sessanta, che ho chiamato *Gli anni della fenomenologia*, e i Settanta, cioè *Il decennio dei bisogni*, corrispondono bene a tre sequenze storiche della rivista che mi sembrano delineate e documentabili sia in rapporto alle dinamiche interne (segnate dallo sviluppo dei temi fenomenologici rielaborati da Enzo Paci) sia in rapporto alla complessiva realtà politico-culturale esterna.

Ho poi ipotizzato, nel tragitto di *aut aut*, una seconda fase che va dall'inizio degli anni Ottanta fino a oggi: qui si apre e si articola, come ho detto sopra, un multiforme laboratorio filosofico, un cantiere critico che è tuttora il tratto distintivo della rivista: le sequenze tuttavia sono meno nette e i passaggi dall'una all'altra più intrecciati. Perciò i tre titoli successivi (*Un pensiero debole?* per gli anni Ottanta, *Con Foucault, Derrida e gli altri* per i Novanta e *La filosofia messa in gioco* per il decennio 2000-2010) hanno un carattere sì pregnante, ma soprattutto orientativo: indicano alcune questioni e vie molto significative, alle quali potrebbero essere anche affiancate altre intensità problematiche e aperture teoriche.

Il lettore troverà anche, come premessa a ogni sequenza, brevi informazioni sui temi più importanti del periodo, sulle collaborazioni più notevoli e sulle trasformazioni dell'assetto redazionale della rivista. Un particolare

ringraziamento va naturalmente a Francesca Romana Paci, figlia di Enzo e proprietaria della testata della rivista, e a tutti gli autori degli scritti qui antologizzati.

settembre 2011

1. UNA NUOVA IDEA DI CULTURA

(1951-1959)

Sono raccolti in questa sezione l'Editoriale di Enzo Paci che comparve nel primo fascicolo della rivista (gennaio 1951), la prima parte dell'impegnativo testo programmatico «Fondamenti di una sintesi filosofica» di Paci (pubblicata sul n. 4, luglio 1951), il saggio «Ritmo e proporzione» di Gillo Dorfles con gli interventi a seguire di Paci e Luigi Rognoni, intitolati rispettivamente «Schoenberg...» e «...e Stravinskij» (n. 7, gennaio 1952), il saggio di Paci «Vita e ragione in Antonio Banfi» pubblicato nel fascicolo speciale dedicato al suo maestro (n. 43-44, gennaio-marzo 1958), e infine il saggio su Husserl «Meditazioni fenomenologiche», sempre di Paci (n. 47, settembre 1958).

È solo un minimo assaggio dei tantissimi materiali pubblicati nel corso del decennio, quando aut aut («rivista di filosofia e di cultura») interveniva a tutto campo, con saggi accompagnati da un ricco repertorio di note e rassegne, su un largo spettro di questioni culturali. Oltre alla filosofia (Paci sviluppa il «relazionismo», introduce nuovi pensieri, come nel caso di Whitehead, apre le porte al «suo» Husserl), la rivista, quasi in ogni fascicolo, dava spazio alla letteratura, all'estetica, all'architettura, alla musica, senza peraltro mai perdere d'occhio i problemi della scienza.

La rivista, costruita letteralmente nella casa milanese di Paci, in via Scarlatti (una Milano allora palpitante di attività culturali) e poi pubblicata con diverse sigle editoriali, aveva una cadenza mensile, un formato un po' ridotto rispetto all'attuale, copertine che a ogni numero variavano di colore (con la scritta aut aut in orizzontale a doppio colore, bianco e nero). Gillo Dorfles figurava nel colophon in qualità di redattore capo. Successivamente apparve come segretario di redazione un altro dei maggiori collaboratori di questa fase, Giovanni Raboni, insieme a un comitato composto da Ludovico Actis Perinetti, Glauco Cambon, Gillo Dorfles, Luigi Rognoni e Giuseppe Semerari.

Editoriale

di Enzo Paci

Quando, circa un secolo fa, Kierkegaard scriveva *Aut Aut* pensava a una scelta tra le avventure dell'esteta e la realtà etica. Era, l'estetismo, l'irrilevanza, la dispersione, l'uguaglianza hegeliana dei valori; doveva essere, l'etica, la decisione, il rischio, la responsabilità. L'antinomia divenne sempre più grave nell'ultimo Kierkegaard e nel pensiero contemporaneo. Scegliere è solo possibile nella libertà, ma la libertà sembra l'incertezza assoluta, il cadere di tutte le garanzie, la «terra ignota». Con un crescendo inevitabile la cultura contemporanea ha dovuto spezzare tutte le sovrastrutture, ha dovuto distruggere tutte le false soluzioni. Ha così sperimentato il terrore di trovarsi nella libertà assoluta di fronte al nulla, in quella vertigine della libertà nella quale già Kierkegaard vedeva l'origine della tentazione. E la tentazione è la rinuncia alla libertà, che è poi rinuncia a costruire secondo una nuova legge e una nuova forma, senza tornare indietro, a soluzioni che si fanno e si sentono false, anche se sono state vere, perché non corrispondono ai nostri problemi e alla radicalità dei nostri problemi.

Non si può tornare indietro: ciò vuol dire che non si può rinunciare alla libertà e che non si può costruire rinunciando alla libertà. Non si deve rinunciare a risolvere in chiarezza le nuove forme dell'irrazionale, a trasformare in soluzioni le nuove situazioni problematiche. Poiché queste esigono, in ogni campo, nella filosofia come nella scienza, nell'arte come nella realtà sociale, nuove soluzioni ma costringono al rischio, al cammino in regioni non garantite, sono comprensibili le stanchezze e i ritorni: è comprensibile che si senta il bisogno di rifugiarsi nel consolante seno materno della metafisica classica, nelle forme estetiche provate e garantite dalla tradizione e si finisca, in ultima analisi, per considerare tutta la cultura moderna come un tragico errore di cui si stanno pagando le conseguenze. E poiché la cultura moderna si confessa in crisi, perché riconosce i propri dubbi e ha il coraggio dei propri errori e dei propri peccati, questa sua stessa confessione viene assunta come prova del suo fallimento. La libertà, si sa, è facilmente attaccabile: non sopravvive se non riconosce l'autocritica e la critica. Piuttosto che accettare l'equilibrio che impone, si preferisce tornare indietro. Tuttavia tale ritorno, anche se i suoi motivi sono comprensibili e se la tentazione sembra ed è stata spesso irresistibile, è

assolutamente illusorio; esso potenzia la situazione problematica, la conduce all'esasperazione, irrigidisce i termini in lotta, annulla ogni dialettica, poiché la destra si scopre sinistra e la sinistra destra, rende impossibile ogni mediazione, invocando a propria difesa l'infantile bisogno di una mediazione assoluta o di una soluzione definitiva che, da qualsiasi parte provenga, si presenta come eliminazione della libertà, dell'incertezza, del rischio, della responsabilità. Al rischio della libertà sembra preferibile una soluzione anche se falsa. Tutto allora sembra rimettersi a posto e la cultura, se è ancora cultura, sfugge ai suoi compiti, in questo tempo nel quale tutto è diventato troppo difficile, e si abbandona alla retorica dell'artificiale facilitazione della vita. È chiaro che la vita in questo senso più facile è la vita senza cultura e senza libertà: è la barbarie. L'aut aut è molto semplice: o libertà della cultura o barbarie.

La critica che il pensiero e l'arte contemporanei hanno rivolto contro le soluzioni false viene spesso esasperata, allo scopo, consapevole o inconsapevole, di dimostrare che con la libertà non si può costruire. Assistiamo così all'artificiale problematicismo dell'impossibile: non è più possibile far poesia, musica, pittura, architettura, filosofia, «se non si torna indietro». Questo problematicismo dell'impossibile è altrettanto pericoloso dell'esaltazione artificiale della facilità della vita. L'esistenzialismo non va inteso come il fallimento del pensiero moderno, ma come l'autocritica del pensiero moderno che cerca una forma non illusoria, un nuovo ordine nella libertà. L'autocritica della scienza non è il fallimento della rigorosità scientifica, ma il perfezionamento graduale di un metodo che si conquista la propria strada distruggendo le categorie «necessarie» del positivismo romantico e dell'idealismo. La dodecafonia non è la dissoluzione cromatica della musica, ma la scoperta di una nuova, più libera e più rigorosa articolazione dei suoni. Se si insiste sulla crisi della letteratura, della poesia, del romanzo, è perché si cerca una nuova e libera forma, e, nello stesso tempo, un nuovo rapporto, una nuova umanità, una nuova *comunicazione* tra autore personaggio e lettore.

Il nuovo pensiero è distruttivo solo per chi proietta nelle sue ricerche la propria nostalgia per l'infanzia del passato e per chi non sa valutare e sentire uno sforzo costruttivo nelle sue esigenze critiche. Certo la filosofia sa oggi che non esistono garanzie: la categoria della necessità, che ha dominato tutto il pensiero dell'Ottocento e gran parte di quello del Novecento che l'ha proseguito, è caduta. La categoria che domina la nuova cultura è quella della *possibilità*. È naturale che coloro che restano legati alle illusorie garanzie del passato parlino invece di impossibilità e si rinchiudano in essa, è naturale che neghino la libertà e la possibilità da parte della libertà di darsi una norma, o si richiamino a norme scadute anche se riconosciute illusorie da coloro stessi che le invocano. È naturale infine che si rimproveri alla nuova filosofia e alla nuova cultura di non raggiungere l'assoluto. Non è solo naturale, perché è vero. Infatti la nuova filosofia non offre totali garanzie, non offre la sicurezza di un ordine necessario,

non vuole rinchiudere in sé l'infinito. Al filosofo rivelatore dell'assoluto sostituisce la più modesta ma più concreta figura del filosofo che vive da uomo tra gli uomini e cerca con essi di superare gli ostacoli, di persistere nella via della civiltà, di affrontare e vincere i pericoli del comune destino.

Fondamenti di una sintesi filosofica

di Enzo Paci

1. La relazione

1. La filosofia è almeno discussione sulla filosofia, se è vero, come dice Aristotele, che si deve o non si deve filosofare, ma, in ogni caso, per decidersi a non filosofare, è necessario filosofare.

2. In quanto discussione la filosofia è dialogo o dialettica.

3. Ciò che si può discutere è controvertibile; la filosofia in tanto sarà possibile in quanto troverà un principio incontrovertibile, tale cioè da non porla come controvertibile nel momento stesso nel quale si pone come filosofia.

4. Se pensiamo all'incontrovertibile come al concetto dell'incontrovertibile, l'incontrovertibile è l'incontrovertito, e il controvertibile è il controvertito. Quindi $C = C$ e $I = I$. Indicando I con A e C con $-A$, avremo: $A = A$ e $-A = -A$. Il controvertito e l'incontrovertito sono indicati dalla stessa lettera rispettivamente con segno negativo e positivo. Avremo dunque A diverso da $-A$. L'incontrovertito non è il controvertito e viceversa. Se indichiamo l'incontrovertito come il logos e il controvertito come il dialogo diremo che logos e dialogo sono in funzione reciproca e dialettica.

5. Secondo quanto precede si potrebbe definire l'incontrovertito come ciò che rende possibile il dialogo e quindi, secondo il punto di vista aristotelico, come il principio di identità non dimostrabile dal dialogo. Il dialogo sarà allora reso possibile dal principio di identità, quindi dialogare significa accettare, senza dimostrazione, l'incontrovertito. Ma dialogare è allora porre l'incontrovertito come controvertito e dire in ultima analisi che incontrovertito e controvertito sono uguali.

6. Il controvertito e l'incontrovertito non possono dunque essere definiti uno in funzione dell'altro. Né l'uno né l'altro contengono la ragione della propria controvertibilità o incontrovertibilità. Il controvertito rimanda la ragione di essere tale a qualcosa che non sia la propria controvertibilità nell'incontrovertito e cioè la propria incontrovertibilità. L'incontrovertito rimanda a qualcosa che non sia la propria conversione nel controvertito e cioè la propria controvertibilità. L'incontrovertito-controvertito rimanda a un «altro».

7. L'altro o ha un rapporto con l'incontrovertito-controvertito o è nel

rapporto tra controvertito e incontrovertito.

8. Nel primo caso l'incontrovertito-controvertito è identico e l'altro è, appunto, ciò che è altro dall'identico. Ma si ripete in tal modo tra l'identico e l'altro lo stesso rapporto di controversione dialettica che si poneva tra incontrovertito e controvertito, rapporto che si conclude con l'identità identico-altro e così all'infinito. Se l'identità dell'incontrovertito è il principio d'identità che poi si eguaglia al principio di contraddizione, l'«altro» è il principio del terzo escluso.

9. Si tratterà non di un altro in rapporto «con», ma di un altro «nel rapporto». L'incontrovertibile non è nei termini del rapporto, il controvertito o l'incontrovertito, ma nella relazione. Non è dunque da ricercare nel fatto che i due concetti sono uno in funzione dell'altro, ma nella relazione in quanto tale, nella correzione di quella che Kant considerava la categoria della relazione, da Kant indicata come «reciprocità», categoria che nella *Critica* si risolve poi, in quanto terza analogia dell'esperienza, nel principio della simultaneità. Bisogna che la relazione superi la dialettica, la reciprocità e quindi la simultaneità.

II. *L'irreversibile*

10. Se A e -A sono in rapporto di reciprocità e uno può prendere il posto dell'altro, essi sono indistinguibili. Il controvertito e l'incontrovertito si risolveranno sempre l'uno nell'altro. Bisogna dunque che il rapporto non sia di reciprocità ma di irreciprocità. È indifferente che i termini della relazione siano l'uno o l'altro. È invece necessario che la relazione conduca dall'uno all'altro o dall'altro all'uno. La relazione, per essere relazione, dovrà necessariamente avere una direzione. La relazione determina un dirigersi da un «da» a un «a».

11. L'incontrovertibile in una relazione indica una direzione da un «prima» a un «poi». La simultaneità è logicamente impossibile, mentre è necessaria l'irreversibilità e cioè è necessario che sia possibile la direzione «da» «a» ma mai la direzione reciproca.

12. L'incontrovertibile è una relazione irreversibile.

13. Una relazione irreversibile, se presa in sé, come pura relazione, non definisce ciò che è «prima» e ciò che è «poi»; ma afferma soltanto che ciò che è, se non vuol controvertirsi in ciò che non è, è in una relazione che in sé, e non fuori di sé, sia tale da dover avere avuto un inizio e da dover avere una fine.

III. *Pensiero esistenza e valore*

14. Se la relazione è irreversibile e, in quanto tale, universale e necessaria per la conoscenza, diremo che è la legge della conoscenza e del pensiero.

15. Se ciò che è conosciuto ha la forma di ciò che lo conosce, diremo che la

legge della conoscenza è la forma di ciò che è conosciuto in quanto è conosciuto. Il conosciuto in quanto irreversibile, e perciò temporale, o esistente nel tempo, lo diremo, in generale, esistenza.

16. In quanto la forma è la forma che deve avere la conoscenza e che deve avere il conosciuto o l'esistenza, la diremo valore.

17. L'esistente è il contenuto della forma. In quanto formato l'esistente è reale.

18. L'esistente, in quanto la forma è forma del probabile e la relazione implica il possibile, può porre come forma se stesso e cioè il proprio contenuto. In tal caso la sua forma, poiché ha sempre una forma, è il finito nella maschera dell'assoluto.

19. L'esistenza non mascherata, e cioè l'esistenza autentica, in quanto massima unità con la forma, è lo spirito.

20. L'esistenza e lo spirito determinano una gradualità del reale.

21. La possibilità, nella gradualità del reale, della scelta per il valore, e cioè per la direzione, o è impegno per la realtà dello spirito, o rinuncia al valore e quindi deformazione del reale e autonegazione.

22. La gradualità del reale determina forme minori e superiori e un loro rapporto. L'esistenza è contenuto della forma in quanto realtà; è esigenza di una forma più alta in quanto bisogno; potenzialità di una nuova forma in quanto negandosi come contenuto di una forma minore, si può porre come contenuto di una forma superiore; possibilità, come libertà, in quanto può realizzarsi secondo il valore, o secondo la normatività della forma, o non realizzarsi, e ricadere in una forma minore distruggendo la forma superiore. Una relazione può porsi come realizzazione della forma e quindi come possibilità realizzata, nella misura nella quale realizza la propria normatività e trasforma quindi l'esistenza da possibile in reale.

IV. Il principio di indeterminazione

23. Se chiamo Io ciò che conosce o l'Io non si conosce, oppure si conosce secondo la forma e cioè si pone tra un inizio e una fine, e, in quanto conosciuto ed esistente, determina un proprio inizio e una propria fine.

24. Se l'Io si conosce come un conosciuto, si conosce come un sentire temporale che non si risolve nel conoscente e cioè come un evento che sente ogni altro evento: l'Io si conosce come esistenza finita ed empirica in rapporto ad altre esistenze.

25. L'Io non conoscibile se non come «non conoscibile» o conosciuto, in quanto costruisce un sistema filosofico e compie le operazioni necessarie per conoscerlo, lo diremo l'operatore del sistema.

26. L'operatore, in quanto operante, non è definibile nei termini del linguaggio del sistema.

27. Non è possibile definire insieme il sistema e l'operatore; chiameremo questo principio principio di indeterminazione da sostituire al principio di identità, a quello di contraddizione e a quello del terzo escluso. Se l'«esperienza» o «la storia» hanno un doppio volto, non è possibile vederle da ambedue i lati.

28. L'Io in quanto si conosce è conoscenza della forma del conosciuto e quindi dell'esistenza del mondo.

29. L'Io inconoscibile è esistenza senza forma cosciente, sensibile temporale inconscio. Se è nella forma in quanto conosce, è fuori della forma in quanto non conosciuto.

30. La violazione del principio di indeterminazione è la pretesa dell'Io che vuol affermarsi insieme come conoscente e conosciuto. L'Io vuol conoscere se stesso trovando in sé il mondo e vuol quindi ridurre il mondo, il molteplice, alla propria unità singolare. Questa posizione è, per il principio di indeterminazione, logicamente contraddittoria, perciò il molteplice si pone, di fronte all'Io assolutizzato, come il non-Io e cioè nella dialettica. La dialettica spezza l'Io che si pone come Io assoluto e si ritrova quindi come non-Io. L'incontrovertibile posto nel Solo si rovescia e il Solo si autonega.

31. La forma è legge universale di conoscenza. Il conoscente, come tale, non si conosce; il conosciuto dal conoscente avrà la forma del conosciuto. Ma se il conosciuto avrà la forma della legge, anche il conoscente dovrà avere tale forma. I conosciuti, gli Io empirici, in quanto conoscenti, avranno in sé un unico Io conoscente non conosciuto che dovrà però avere la forma della legge. Questo Io conoscente sarà la pura forma della legge e cioè la legge come tale, in altri termini l'atto non riducibile a fatto, legge morale che fa sì che ogni Io, in quanto conosciuto e molteplice e in quanto esistenza, possa diventare soggetto singolo come soggetto di scelta etica e soggetto universale in quanto è conoscenza secondo la legge. Ogni singolo esistenziale ed empirico è uno in quanto realizza nel conoscere la legge morale.

32. La legge etica è legge che comanda all'Io conosciuto, che esistendo nel tempo ha un principio e una fine, di realizzarsi come pura legge e cioè senza porsi come principio e fine ma come forma. La conoscenza, in quanto non è astratto giudizio di un singolo esistente su un altro o altri singoli esistenti, fa sì che la legge non sia l'esclusivismo dei singoli, ma conoscenza come comunicazione e comprensione che i molti unisce nell'unità spirituale dell'amore. Il conosciuto è veramente conosciuto e quindi compreso dal conoscente quando dal conoscente è amato, quando cioè ciò che li unisce è la relazione, la forma. Il solo non è allora più tale, perché è l'altro tra gli altri, che in rapporto agli altri deve accettare o rifiutare il valore – è quindi solo ma nel dovere della scelta etica di cui è singolarmente responsabile – ed è l'Uno in quanto comprende e ama. «Tutti voi siete Uno.» Per il principio di indeterminazione la conoscenza in quanto amore è vita.

33. La legge morale, espressa in forma di imperativo, comanda: vivi in modo

da poter riconoscere in ogni atto della tua vita un principio e una fine ma mai come se tu fossi un principio o una fine.

34. Il principio di indeterminazione fonda il compito etico della vita, si pone cioè come dovere di trasformare la nascita e la morte in una forma che dia alla vita un valore.

35. Vivere eticamente e cioè dare un valore alla vita significa non porre mai il proprio Io come un assoluto, ma porsi in rapporto agli altri in una società unificata dalla responsabilità e dalla legge morale.

36. L'Io che vive secondo la legge pone ogni suo atto come indipendente da un principio empirico e da un fine empirico e lo realizza come un impegno assolto nella realtà storica. L'impegno assolto è positivo, l'impegno non assolto è negativo e si ripropone come nuovo impegno. La scelta contro la legge crea la colpa e poiché, per l'irreversibilità, non è possibile tornare indietro, la colpa esige un'azione riparatrice nel futuro.

v. Gli altri, la pluralità

37. L'Io in quanto si conosce si conosce nel mondo e in rapporto agli altri e cioè in rapporto a una pluralità e in una pluralità.

38. La legge morale risolve il rapporto con gli altri in comunicazione spirituale. Ogni singolo che agisce secondo la legge morale vive secondo la forma universale dell'umanità. Vivere eticamente non è giudicare ma vivere in una comprensione e in una comunicazione. L'altro non è mai nell'azione etica un mezzo, ma l'attuarsi di uno stesso fine in una comunicazione. L'assolutizzazione di un Io sopra o contro gli altri è il male. Il male è solitudine esistenziale, il bene è l'unità nella comunicazione spirituale.

39. Una società si fonda sulla progressiva trasformazione di una situazione di fatto secondo la legge etica.

40. La filosofia, e in genere la conoscenza, non è contemplazione ma trasformazione della realtà, non è conoscenza dell'Io da parte dell'Io, ma conoscenza che dà una forma e una legge all'esistenza. L'antinomia tra teoresi e prassi si risolve nell'antinomia tra conoscenza impossibile, o porsi dell'Io come il Solo, e comunicazione.

41. La mancata soluzione, in un rapporto sociale, di un problema economico secondo la legge etica equivale a porsi contro gli altri, e l'assolutizzazione dell'Io si riflette nella non soluzione sociale di un problema economico e quindi nella considerazione degli altri come mezzi.

42. La struttura economica e giuridica di una società è, in rapporto alla legge, la prova del suo valore etico.

43. La struttura di una società è la misura della sua capacità di dare una forma all'esistenza, della sua conoscenza o cultura effettive, dell'accordo realizzato tra l'esistenza e la legge. Una società totalmente priva di tale accordo è impossibile,

una società nella quale tale accordo sia progressivamente minore è destinata a perire, una società nella quale l'accordo sia la trasformazione progressiva della direzione storico-temporale in direzione etica è una civiltà nella misura nella quale trasforma il proprio inizio temporale in valore e cioè la propria barbarie in civiltà.

44. L'Io in quanto indeterminato è possibilità e può porsi o come conoscenza del conosciuto che risolve la propria inconoscibilità nella legge etica, o come conoscenza di sé in quanto assoluto. L'Io è libero di scegliere o di non scegliere la legge. Nel suo rapporto con la legge, con il pensiero e con il valore, non può non scegliere, e poiché sceglie sempre è responsabile anche se non giudica e non è giudicato.

45. La scelta contro il valore o contro la legge, nella misura in cui è compiuta, è autodistruzione dell'Io, di una società e di una civiltà. La non trasformazione dell'irreversibile temporale in progressiva realizzazione etica, il mancato miglioramento della struttura sociale, la pretesa di tornare indietro, impossibile per l'irreversibilità temporale, è scelta per l'autodistruzione. La legge negata nella sua concreta temporalità storica, si riafferma in una misura di tempo collegata alla sua violazione e distrugge il Solo che si era posto nella sua assolutezza. Il Solo diventa così una fine scontando la scelta sbagliata e il non aver voluto risolversi in soggetto etico trasformatore del mondo.

46. Poiché il Solo non è mai in realtà tale se non nella sua pretesa, ma è concretamente in rapporto ai molti e anzi contro i molti, la fine del Solo sarebbe impossibile se la sua fine non fosse un inizio di un altro evento o di un'altra serie di eventi. Il Solo ribellandosi alla forma, si autonega, ma la forma rimane come forma di altri contenuti. Nessun evento simultaneo essendo possibile, la forma dell'essere può persistere nell'iniziarsi e nel finire dei suoi contenuti.

47. La non simultaneità e l'irreversibilità rendono possibile un ritmo secondo il quale ciò che avviene ha sempre la stessa forma. Un evento avviene qui-ora quando l'altro nel qui-ora finisce. La forma dell'irreversibilità esige la spazializzazione dei tempi e la temporalizzazione delle localizzazioni.

48. Come ogni evento che finisce è l'inizio di un altro, così ogni specie e ogni forma sociale che si dissolvono sono il sorgere di altre specie e di altre forme sociali, in germe e in formazione per opera di coloro che sono stati esclusi dai diritti di una società pur facendo parte di essa e che hanno subito le conseguenze del mancato progresso sociale.

49. La legge lascia la possibilità della violazione e la possibilità dell'isolamento, ma distrugge nella misura del tempo ciò che la viola e che si isola senza realizzare un progresso nella realizzazione della legge. Gli eventi non sono la necessaria e assoluta realizzazione della legge, i suoi contenuti variabili. Essi avvengono secondo una misura e cioè in una probabilità che, quando non tende al più probabile, viene eliminata per la probabilità di nuovi eventi. La trasformazione di un evento nell'universo è possibile tra un massimo e un

minimo di probabilità. Gli eventi dei quali le leggi statistiche non tendono a risolversi in leggi dinamiche sono destinati a finire e a lasciare il posto a nuovi eventi. Le forme che non tendono a forme più ampie e organizzate sono destinate a dissolversi per far posto a nuove forme.

50. La probabilità, logicamente connessa con l'irreversibilità, è possibilità di trasformazione in forme nuove, emergenti, secondo la forma della legge, e cioè secondo una direzione che va dal più probabile, il più lontano dalla legge, al meno probabile. L'emergenza è fondata sulla probabilità, la probabilità sulla possibilità, la possibilità sulla relazione in quanto irreversibile.

51. L'emergenza è possibile perché è possibile la scelta e quindi la violazione della legge, perché è possibile, quindi, che l'io si ponga come il Solo.

VI. *La forma*

52. Soltanto la relazione permette di conoscere in modo tale che il conosciuto sia reale.

53. Kant cercando le categorie cercava la relazione, ma, nella deduzione metafisica, le categorie sono dedotte dai giudizi e cioè dall'esame del comportamento conoscitivo e dall'analisi delle sue forme. Ciò significa che conoscere è porre una relazione, che ogni atto conoscitivo, esaminato nella concreta esperienza, è un «relazionare». Nella deduzione metafisica si tratta di una questione di fatto.

54. Kant si è chiesto se era possibile l'esame delle categorie indipendentemente dalla questione di fatto. L'esame doveva condurre alla conclusione che per mezzo delle categorie e solo per mezzo di esse l'esperienza è possibile e cioè è esperienza di un oggetto. L'unità delle categorie doveva rivelarsi come la forma dell'essere. Per questo Kant credette di dover ricorrere all'io trascendentale come principio di unificazione delle categorie che danno all'esperienza la forma dell'oggettività. L'oggetto diventa in tal modo il «conosciuto» dall'io trascendentale.

55. Bisogna notare a proposito dell'io trascendentale che esso, proprio perché unifica le categorie «al di sopra» delle categorie, è al di fuori della relazione. L'oggetto diventa, conseguentemente, non soltanto il conosciuto nella relazione, ma il «posto» da ciò che è fuori dalla relazione. Fichte lo vedrà coerentemente come il non-io, e cioè in rapporto di reciprocità dialettica con l'io, ed Hegel farà del terzo escluso di necessità virtù svolgendo la dialettica nell'infinito.

56. La relazione di Kant è forma in quanto forma dell'esperienza; anzi è ciò che «rende possibile» l'esperienza. Ma l'esperienza spazio-temporale è già tale prima di essere formata dalla relazione e perciò è fuori dalla relazione. Kant, in realtà, non ricorre allo schematismo per omogeneizzare l'empirico e il categoriale, ma per far rientrare lo spazio e il tempo, lasciati fuori dalla relazione, nella relazione.

57. Quanto precede dovrebbe indicarci che le categorie sono relazionali e che esse vengono meno alla loro funzione se: a) si ricorre all'Io trascendentale; b) si pongono spazio e tempo fuori della relazione.

58. Anche se, in Kant, lo schematismo riprende lo spazio e il tempo, quando la relazione diventa reciprocità o simultaneità essa non è più relazione, in quanto risolve i suoi termini uno nell'altro. Non c'è relazione dove c'è identità.

59. Solo una relazione irreversibile permette un «da» e un «a» e quindi dà forma a contenuti (gli oggetti di Kant) che sono reali in quanto sono in una relazione, ma non fuori della relazione.

60. La relazione in quanto irreversibile ha la possibilità di determinare la modalità del relazionare e cioè il possibile l'esistente e il necessario.

61. La terza categoria kantiana della relazione, la reciprocità, deve essere concepita come l'unità relazionale di ogni «categoria», e cioè come l'unificazione di quantità in una qualità delimitante.

62. La forma qualitativa del relazionabile contiene in sé tutte le forme possibili come forme di totalità di molteplici. Se lo spazio e il tempo sono nella relazione, la forma sarà la forma qualitativa universale di tutti gli eventi temporalizzati che sono uno rispetto all'altro in un rapporto non simultaneo ma irreversibile. Per questo rapporto nello spazio-tempo il possibile può diventare un accadere reale, a condizione, appunto, di non passare tutto, simultaneamente, dal possibile al reale.

63. Il rapporto tra causa ed effetto non sarà necessario ma probabile, perché l'accadere è sempre, rispetto a tutto il possibile futuro che si può realizzare nel presente, «meno» del possibile realizzabile. Causa ed effetto come necessari sarebbero tali da essere reversibili, e, dal suo punto di vista, giustamente Kant completava la causalità nella reciprocità. Ma se da una stessa causa, dopo uno stesso «passato», possono derivare più possibili, e non c'è quindi un'unica possibilità (che sarebbe in questo caso necessità) – se cioè, nella stessa forma di tutto l'accadere, ciò che accade, accade sempre passando dal possibile realizzato (passato) al possibile realizzabile il quale, a sua volta, lascia sempre un possibile e determina quindi una direzione nell'accadere (un futuro), vuol dire allora che la relazione non è mai una relazione di necessità ma di probabilità.

64. La prima categoria kantiana della relazione, la sostanza, si risolve in una temporalizzazione, in un evento, che è tale in quanto unità qualitativa di molteplici quantitativi in un accadere che dal passato si muove, secondo la probabilità, verso la possibilità del futuro. Un evento non è né sostanza né fenomeno ma una realtà che ha la forma della relazione in tutta la complessità delle sue interne determinazioni tempo-spazio-categoriali, ma quel che più conta è che un evento è un eventizzarsi in rapporto a tutti gli altri eventi, eventizzarsi che deve aver avuto un inizio e dovrà avere una fine.

65. La realtà di un evento, la sua forma, è il riassorbimento del passato (l'inizio) e del futuro (la fine) nella forma della relazione.

66. Forma è ciò che non lascia al di là di sé l'infinito, è il limitare dando un limite e un fine che non sono «al di fuori», è il «tenere» il passato, per cui è illusorio, in una forma, parlare di una nascita che non sia immanente e presente nel suo attuale formarsi, che non sia permanenza del passato nel presente, ed è altresì illusorio parlare di una forma che non sia metamorfosi, emergenza nella forma, attuarsi del possibile, di un possibile limitato, e cioè probabile in rapporto alla permanenza e alla metamorfosi.

67. La relazione ponendosi «ora» come ciò che ha avuto un passato e che dovrà avere una fine, «ora» vivendo unite la nascita e la morte, è durata del passato che emerge verso il futuro, direzione di tutti gli eventi che rinnovandosi gli uni in rapporto agli altri avvengono, direbbe Kant, secondo «un principio metafisico della natura».

68. La relazione rende assurdi i concetti di un prima della relazione, di un relato iniziale della relazione, di una nascita anteriore alla relazione (al tempo). Il problema di un inizio dell'universo è illusorio, non perché non ci sia nella forma un inizio, ma perché l'inizio è il delimitarsi della forma e la fine è la metamorfosi della forma che si apre al futuro e ritira, per così dire, la coda, nel momento stesso nel quale si spinge in avanti con la testa, che si avvanza tutta intera verso l'avvenire di ciò che avviene in tutti i suoi eventi temporalizzati una volta sola, e avvenendo una volta sola, avviene «nel sempre», nello spirito.

69. Il futuro è nella relazione come futuro di tutto ciò che avviene nell'unità degli «avvenimenti», che è, appunto, la totalità dell'«avvenire».

70. È l'irreversibilità che pone sempre l'universo tra un «da» e un «a», e la forma è tra un «da» e un «a» che costituisce la sua concretezza, il suo peras. La forma che contiene l'universo non è contenuta da altre forme perché forma di tutte le forme e di tutti gli eventi. I quali tutti, nella forma, avvengono per realizzarla, e avvenendo per realizzarla nascono e muoiono, essendo la forma, in sé, riassorbimento, nella relazione, della nascita e della morte. Forma totale, in quanto pura relazione, essa si risolve nella legge, nello spirito formante e realizzante. Una sola è la parola che ci comanda di accettare dagli altri e di avere per gli altri, tra la nascita che vive in noi e la morte che prepariamo, la nostra forma come la realtà del nostro impegno etico. L'uomo è possibilità e responsabilità della forma.

VII. *Il sistema*

71. Non esiste un linguaggio al di fuori del sistema filosofico che possa definire il sistema: il problema del metalinguaggio di un sistema filosofico si risolve nel principio di indeterminazione. I sistemi scientifici sono formalmente contenuti nel sistema filosofico che li rende possibili e nell'analisi filosofica del loro linguaggio.

72. In quanto l'operatore è compreso nel sistema come il non conoscibile, e

infine come il soggetto etico, il sistema è universale.

73. Un sistema filosofico è la forma di una totalità che comprende in sé tutte le sue parti senza essere contenuto in un altro sistema e senza essere compreso dalle parti.

74. Un sistema è coerente quando ognuna delle sue parti ha la stessa forma del sistema.

75. Un sistema è logico quando il suo principio è sempre uguale a se stesso.

VIII. La struttura del sistema: quantità e qualità

76. In un sistema unicamente qualitativo il tutto potrebbe contenere le parti e le parti il tutto.

77. L'antinomia è superabile in un sistema nel quale la forma del tutto sia quantitativamente tale da comprendere più forme qualitativamente uguali e quantitativamente minori.

78. Un sistema quantitativo-qualitativo ammette un rapporto tra minore e maggiore.

79. Un maggiore non ammette un maggiore che lo contenga quando la sua quantità si risolve nella qualità. Un minore risolto in qualità non ammette che un minore quantitativo senza qualità. La differenza tra le forme qualitative è riducibile alla quantità e il sistema deve ammettere una forma qualitativa atomica.

80. L'atomico è ciò che non è più divisibile in quanto la sua forma contiene parti che non hanno più la forma del sistema e cioè che non sono qualitative. Nell'atomico la qualità si risolve nella quantità.

81. Le parti della forma atomica sono la costituzione quantitativa della forma.

82. Ogni forma del sistema è riducibile ai suoi componenti quantitativi. Ogni scienza ha a suo fondamento la fisica e la fisica è riducibile alla quantità e cioè alla matematica.

83. Le parti componenti la forma atomica sono determinate. Le parti sono le costanti quantitative costituenti la qualità.

84. La logica di un sistema universale è resa possibile dalla forma atomica. Un sistema è logico in quanto le sue forme elementari sono atomiche e le forme elementari sono atomiche in quanto sono forme di un sistema logico.

IX. La struttura del sistema: spazio e tempo

85. Poiché ogni parte del sistema è uguale all'altra per la forma, se le parti costitutive della forma atomica fossero determinate soltanto da rapporti quantitativamente costanti, ogni parte sarebbe uguale all'altra e perciò il sistema non avrebbe parti.

86. Una forma atomica in un sistema deve essere distinta dall'altra nell'uguaglianza delle forme e delle costanti quantitative che la costituiscono.

87. Le costanti ammettono quantità differenti se si ammettono più forme misurate da punti di riferimento diversi.

88. Lo spazio ammette centri diversi di misura e quindi risultati quantitativi diversi in rapporti costanti: le forme atomiche richiedono dunque lo spazio.

89. Le forme sarebbero moltiplicabili all'infinito nello spazio e diverse soltanto per il variare delle quantità di diversa misura se fossero soltanto spaziali, per cui il sistema avrebbe parti solamente per il differenziarsi delle quantità in rapporto tra loro.

90. È necessario un principio di differenziazione che ponga un punto di riferimento diverso da quello spaziale. Questo punto di riferimento è il tempo, per cui le quantità variano, secondo lo stesso rapporto, in momenti diversi e il loro diversificarsi non è solo un moltiplicarsi statico ma un movimento.

91. Le forme sono in tempi diversi e in spazi diversi una in rapporto all'altra e cioè sono tempolocalizzate. Nello spazio-tempo le forme variano secondo uno stesso rapporto. L'identità della forma universale è data matematicamente dalla costanza dei rapporti per cui la loro totalità deve risultare uguale a zero. Ciò che manca in una tempolocalizzazione si trova in un'altra tempolocalizzazione. Le costanti, in fisica, sono espresse nelle sette costanti cosmiche.

x. La struttura del sistema: l'evento e la permanenza

92. Un evento avviene perché è nello spazio-tempo ed è nello spazio-tempo perché avviene.

93. Un evento è tale in quanto è in un rapporto spazio-temporale con tutti gli altri eventi che lo eventizzano, i quali se non avvenissero, l'evento non avverrebbe come e in quanto avviene. Una tempolocalizzazione non è mai semplice.

94. Ciò che avviene non è mai in sé e per sé e non è mai concepibile in sé e per sé ma solo negli altri e in rapporto agli altri.

95. Un evento è tale in quanto eventizza ed è eventizzato: l'evento è un punto d'incontro nell'irreversibilità di tutti gli eventi. L'evento non è una sostanza.

96. È stato detto che un evento in quanto eventizzante ed eventizzato è forza o energia: in realtà l'energia non è che la stessa tempolocalizzazione.

97. Propriamente non si dovrebbe parlare di un evento ma della connessione di tutti gli eventi nella continua forma metamorfosi di ciò che avviene.

98. Ciò che avviene è ciò che può avvenire, ma non tutto ciò che potrebbe avvenire avviene. Ciò che avviene non è identico a ciò che è avvenuto, in quanto ciò che avviene è sempre trasformazione dell'avvenuto.

99. Ciò che avviene è una trasformazione dell'avvenuto che rende possibile un avvenire.

100. Non tutto l'avvenire possibile può avvenire ma solo ciò che è reso possibile dalla trasformazione dell'avvenuto in evento.

101. L'avvenuto è il necessario che limita la possibilità e la probabilità dell'avvenire.

102. Un evento ha in sé ciò che è avvenuto che lo limita ma avviene in quanto il non avvenuto nell'evento lo rende possibile.

103. L'avvenire meno l'evento nel quale si trasforma l'avvenuto è il probabile.

104. L'avvenuto non è reale se non come ciò che limita nell'evento l'avvenire. L'avvenire non è reale se non come ciò che nell'evento lo può determinare.

105. Il presente è il realizzabile meno ciò che non può più realizzarsi, il passato, e ciò che potrà realizzarsi, l'avvenire.

106. Ciò che avviene è ciò che emerge dal passato nell'irreversibile.

107. Per l'irreversibile ciò che avviene non è l'avvenuto e l'avvenuto permane in ciò che avviene. Solo l'emergenza rende possibile, nell'irreversibilità, la permanenza di una forma.

108. L'irreversibile rende possibili le costanti quantitative della forma.

109. Gli eventi, nella connessione spazio-temporale e irreversibile del loro accadere, rendono possibile il permanere di una forma e la sua rappresentazione. L'irreversibilità corregge e perfeziona la terza analogia kantiana dell'esperienza.

XI. Il linguaggio simbolico del sistema

110. Un sistema è rappresentabile simbolicamente in un linguaggio.

111. Un sistema in quanto costituito di parole, di scritti, e prodotto da colui che lo esprime e lo scrive, da un organismo biosociale, è un insieme di eventi, poiché anche le parole sono eventi.

112. Ogni parola rappresenta un evento o una classe di eventi possibili.

113. Ogni evento può significare un evento possibile. La forma del sistema è la forma simbolica di tutti gli eventi possibili.

114. In quanto sistema la filosofia è un metodo di interpretazione di tutti gli eventi possibili. Se definisco la possibilità degli eventi come esperienza, la filosofia è un metodo di interpretazione dell'esperienza.

115. Costruire un sistema è costruire un sistema di simboli compresi in un tutto. Il problema del simbolo del simbolo si risolve nel sistema come simbolo dei simboli compresi e quindi come significato dei significati. Poiché il sistema è indeterminato, nel senso del principio di indeterminazione, il significato del significato si risolve nel significato del sistema.

116. Ogni simbolo è un segno logicamente collegato in un sistema con altri segni, per cui ogni segno, pur restando tale, si può dire concetto.

117. I simboli sono sempre segni, i segni non sono sempre simboli.

118. Ogni forma atomica è un segno per un'altra forma atomica.

119. I concetti hanno un significato soltanto nel sistema.
120. Un evento è simbolizzabile secondo i simboli del sistema.
121. Se un evento simbolizza un altro evento, questo evento si dice simbolizzato.
122. Gli eventi sono significanti e significati.
123. I simboli in quanto eventi reali sono segni.
124. I segni dei segni sono simboli.
125. Un segno è segno in rapporto a tutti gli altri.
126. Un segno è reale in rapporto a tutti gli altri.
127. Un segno reale è atomico.
128. Ogni evento reale è un segno di un evento possibile.
129. Un evento reale non è mai in sé e per sé. Ciò che non è mai in sé e per sé è reale. Un evento reale è sempre un segno in rapporto a tutti gli altri eventi reali.
130. Un evento interpreta come segno un altro evento quando viene da questo eventizzato.
131. Se ogni evento interpretasse tutti gli altri in quanto segni il possibile sarebbe totalmente realizzato.
132. In un sistema realizzato i segni non sarebbero simboli che hanno un significato e che interpretati influenzerebbero altri eventi. Il significato di un sistema è nella sua capacità di trasformazione, per mezzo dei simboli, degli eventi simbolizzati.

XII. *L'errore*

133. In un sistema reale di cui i simboli non simbolizzassero il possibile non si potrebbe sostituire un segno significante con un segno non significante – e cioè di interpretazione e quindi eventizzazione impossibile. Non sarebbe possibile l'errore.

134. La realtà dell'errore deve essere ammessa come possibile: *nel* sistema deve presentarsi qualcosa che è *fuori* del sistema.

135. L'errore può essere simbolizzato da un simbolo che ha per simbolizzato se stesso. Il simbolo in quanto simbolizzante appartiene al sistema, in quanto simbolizzato da un simbolo e cioè simbolizzante il simbolo di se stesso, e quindi come concetto del concetto, è mimesi, fuori del sistema. Nel concetto del concetto riappare l'Io inconoscibile che conosce illusoriamente se stesso e cioè non conosce ma si impone fuori della relazione come il non relazionato e l'immediato. L'immediato è un evento che avviene non avvenendo, che è in rapporto soltanto con se stesso e mai con gli altri e che fa quindi degli altri se stesso. Simbolizzandosi l'immediato non fa che porsi come l'immediato e cioè come il Solo.

136. Il Solo in quanto simbolo è mimetizzazione nella relazione della non

relazione. Il simbolo del simbolo o il conoscente del conoscente non è né simbolo né conoscente. La mimetizzazione è il problema che è problema di sé e trova e insieme non trova la soluzione nel problematizzarsi. Il problema del problema è radicale, è ricerca della ricerca e soluzione della soluzione. Il sistema degli eventi diventa un unico evento che crea se stesso e cioè una creazione del Solo. L'unico creatore-creato non è tuttavia che la possibilità dell'errore che si pone, insieme, *nel* sistema, inteso come norma, e *fuori* del sistema.

137. Il porsi di una parte come assoluta è la non possibilità di realizzazione. La parte si pone come il tutto, come inizio che si chiude nell'inizio, o problema, o come soluzione che si pone nella soluzione, o fine. Il presentarsi dell'errore permette al sistema di considerare la mimetizzazione come un problema da risolvere per ricondurre l'errore alle sue ragioni e cioè alla relazione dalla quale deve essere tolto l'Io che, contrariamente al principio di indeterminazione, si è posto come conoscenza del tutto in quanto conoscenza di sé. L'errore come parte che si mimetizza in un tutto impone un compito di smascheramento e di verifica, di riduzione dell'assoluto al relativo, del conclusivo al problematico, del finale-iniziale alla relazione.

Ritmo e proporzione

di Gillo Dorfles

Proporzione umana o divina? E l'uomo stesso non dovrebbe considerarsi come un essere fornito dalla divinità di proporzioni già di per sé divine? o forse la differenza tra l'essere umano e il divino consiste appunto in una «sproporzionatezza» del primo, nel suo trascendere e peggiorare quella purezza di proporzioni che sarebbe un appannaggio, stabile e definitivo della Divinità?

Non dispiace concepire un universo regolato da numeri dove «l'armonia delle sfere» segua solo un ritmo purissimo, immutabile, rigoroso e al tempo stesso incommensurabile: pensiamo a codesto ritmo come al pulsare d'un immenso cuore, i cui battiti siano così vasti da non essere più percepiti, la cui dimensione si prolunghi all'infinito, le cui scansioni non incidano sul tempo; a codesta «armonia» come a un accordo ottenuto dalla sintesi di tutti i suoni – qualcosa di più e di meglio del «totale cromatico» – e al tempo stesso da un unico suono; e questo universo certamente si sottrae alle nostre misurazioni, ai nostri centimetri, ai nostri termometri, ai nostri quadranti.

Ma, se scendiamo sulla terra, troviamo dei ritmi e delle proporzioni non più divine ma umane: la natura in cui l'uomo vive, l'arte che l'uomo crea, fatte entrambi di approssimazione, tendenti verso un limite che non è mai raggiunto: il nostro anno, il nostro metro, il nostro polso, il nostro respiro, persino la nostra scala musicale, la cui suddivisione empirica, attraverso secoli di studi e di ricerche, è giunta a valersi d'un «temperamento» che l'ha resa facilmente adoperabile, ma non perciò più vera e meno approssimativa.

Viviamo dunque in mezzo all'approssimazione; diremmo quasi che senza approssimazione la nostra vita diventerebbe impossibile; e ancora maggiormente la nostra arte: nessuna musica può adattarsi all'uggioso battito del metronomo (il ritmo musicale lo trascende sempre, il *tempo rubato* non è misurabile), nessuna danza può seguire il ritmo esatto ed esasperante d'un motore, nessun poema ha sopportato il succedersi d'un metro perfettamente regolare, persino il tempo nel quale viviamo è elastico e mutevole: viviamo in durate diverse che si sovrappongono e si integrano senza mai collimare; la durata del nostro cuore, del nostro cervello, del nostro pensiero, della nostra vita sociale, sono diverse e spesso indipendenti. E allora quando potremo parlare di divine proporzioni? Un recente congresso¹ ha riunito scienziati che han

dedicato la loro vita a tali argomenti e artisti che hanno cercato di «realizzare» nelle loro opere tali principi e li ha messi a confronto; le opinioni più disparate si sono incrociate senza portare a nessun chiarimento, forse perché un vero chiarimento non è possibile che *fuori* dalla durata e dalla spazialità nelle quali il congresso si svolgeva.

Proporzione e ritmo: già i due termini hanno bisogno d'una sottile distinzione. Sarebbe più giusto parlare di proporzione e periodicità, perché, se la periodicità è il risultato dell'immissione d'un ritmo nel tempo, la proporzione non è che la risultante d'una ritmizzazione dello spazio. Il ritmo innanzitutto non va confuso col metro, con la misura esatta d'un fenomeno (e qui mi riferisco soprattutto al ritmo come elemento estetico); ritmo è delimitazione periodica e quindi ripetizione di momenti discontinui entro una misura che può essere identica o solo approssimativamente tale; per parlare di ritmo cronologico, dobbiamo pensare al ripetersi d'un determinato episodio che consista di elementi cronologici eguali o abbastanza eguali per essere avvertiti come tali. (Secondo Wundt dodici secondi sarebbero il più largo intervallo di tempo che possa essere percepito come alcunché di unitario, mentre il più piccolo intervallo che si possa percepire come «discontinuità» sarebbe, secondo Delacroix, 1/20 di secondo per la vista, 1/40 per il tatto, 1/100 per l'udito.)² Ma è giusto, del resto, considerare, come ritmo solo ciò che possa essere percepito come discontinuità? Negli esempi citati si tratta solo di ritmi «coscienti», ossia di quelli di cui è possibile saggiare la soglia mediante apparecchi registratori e vigile coscienza umana. Come prescindere dall'esistenza d'una ritmica inconscia ma egualmente efficace, ossia di quella capacità di sottostare, subire, registrare – anche senza esserne coscienti – la presenza di ritmi la cui frequenza può ben essere inferiore o superiore a quelle dianzi accennate? Perché, se la nostra coscienza non registra come continuità le discontinue vibrazioni sonore e luminose, fintanto che la loro discontinuità non sia giunta alla soglia prevista dalla nostra sensorialità, ciò non toglie che esista la possibilità d'un ritmo che incida – fuori dalla nostra consapevolezza – la sua durata discontinua e imponderabile. Dovremo ammettere quindi l'esistenza d'un ritmo molto più vasto, più maestoso, di cui non siamo consapevoli ma entro al quale siamo proiettati, entro il quale ci muoviamo, respiriamo, pensiamo. Questo ci permette di dilatare il nostro concetto di ritmo oltre qualsiasi limite, oltre qualsiasi barriera, ci permette d'immaginare ogni nostro fenomeno estetico immerso in una vasta e continua onda ritmica; continua nella sua ritmicità, seppur discontinua negli elementi singoli della sua durata (poiché proprio nel concetto di ritmo così concepito s'infiltra l'idea d'una successione discontinua). Il ritmo, in quanto costituito dalle pulsioni successive – spesso ineguali, spesso interrotte – dei suoi elementi, non può che essere considerato come un divenire risultante dalla somma di momenti atomici, separati, e raggruppati secondo leggi mutevoli, che divengono di volta in volta necessari e sempre provvisti d'una

necessaria discontinuità, pur nella loro successione.

Se il ritmo attraverso la sua periodicità vale così a sezionare e a ordinare discontinuamente la temporalità, potremo anche estenderne l'applicazione alla spazialità, che attraverso il ritmo sarà resa proporzionale: avremo dunque, nell'attribuzione del concetto di ritmo allo spazio, il primo manifestarsi della proporzione. Avremo la possibilità di concepire ritmi grafici e plastici (pari ai ritmi poetici e musicali) e tali ritmi plastici e figurativi saranno egualmente da considerare come ripetizione di elementi omologhi in successive o contemporanee suddivisioni spaziali. Il ritmo verrà così ad avvicinarsi e quasi a identificarsi con la simmetria spaziale, intesa non come alcunché di statico e di «regolare» ma (rivalutando l'espressione usata da Platone nel *Teeteto*) come *simmetria dinamica*, ritmica cioè spazio-temporale, concetto codesto che del resto è tornato in auge negli ultimi tempi e che anche Dewey ha ripreso nella sua *Art as Experience*.³

Il fatto che lo spazio come il tempo venga a sua volta a subire la suddivisione e la ripartizione proporzionale in minute celle, ricorrenti e omologhe, mi sembra essere una riprova di quell'identità topo-cronologica considerata come univoco «medium» entro il quale si vengano a svolgere i fenomeni cadenzali e armonici che sono alla base d'ogni arte sia musicale che figurativa. Ogni divisione perciò tra arti ritmiche (musica, poesia, danza) e arti plastiche (architettura, pittura, scultura) viene a cadere, almeno per questo riguardo. Il ritmo viene invece a essere riconosciuto come una delle costanti precipue a cui sottostiano tutte quante le arti⁴ e anche innumerevoli altre espressioni dell'attività umana. Si potrebbe affermare addirittura che l'uomo – intessuto com'è di proporzioni e di ritmi già nella sua costituzione fisica e fisiologica – sia portato a proiettare la sua ritmicità nell'ambiente che lo circonda e a dare un'impronta ritmica a ogni situazione a cui sia partecipe. Si ponga mente, per esempio, al fenomeno spesso sperimentato, della «ritmizzazione» compiuta con i rumori del treno: come è noto siamo portati assai spesso a raggruppare e coordinare i rumori che avvertiamo nel treno in moto, in maniera da ottenere una sorta di cadenza periodica. Questa si ripete e s'accentua a ogni ricorrere della «serie» di rumori che l'hanno suscitata e talvolta viene acquistando delle qualità sonore e viene, ad arte – e spesso inconsapevolmente – assimilata al ritmo d'una musica già nota e familiare e che tentiamo di sovrapporre al ritmo meccanico del treno fino al punto d'arrivare a credere che quel determinato ritmo sia veramente identico a quello del motivo musicale che gli abbiamo sovrapposto.

Siamo dunque portati involontariamente a trovare anche nel più rozzo e «antiestetico» rumore, una regola, una legge che lo trasferisca a un ordine diverso e più nobile, che lo innalzi a maggior dignità. E questo fatto avviene sia per mascherare la monotonia d'un rumore o d'un suono, eguale e inutile esteticamente, per renderlo fisiologicamente più accetto al nostro organismo,

sia perché siamo portati a immettere un elemento estetizzante in tutte le manifestazioni della nostra esistenza.

Se, per altro, l'organizzazione ritmica è una nostra necessità spirituale ed estetica (e forse anche fisiologica), dovremo altresì riconoscere quasi sempre come codesta ritmicità *trascenda* la possibilità d'una misurazione esatta. Il metronomo, in parole povere, non si adatta al tempo musicale, come non s'adatta – e l'avevano ben visto gli Imagisti – alla composizione poetica,⁵ allo stesso modo che il metro e il compasso mal s'adattano alla misurazione d'una pittura e d'una scultura. Questa affermazione, in apparenza paradossale, è invece essenziale se vogliamo estendere l'analisi del ritmo a quella della proporzione.

Cosa si deve intendere innanzitutto per *proporzione*? Se per proporzione intendiamo l'eguaglianza di due o più rapporti, ossia di due comparazioni quantitative tra elementi della stessa specie, tale concetto viene a potersi sovrapporre a quello dianzi accennato a proposito di un'applicazione del ritmo alla misurazione spaziale. Si vengono a mettere cioè in rapporto proporzionale tra di loro gli elementi spaziali che dal ritmo stesso sono scanditi come erano stati messi in proporzione «periodicamente» gli elementi che il ritmo scandiva nel tempo. Un'indagine sul compito e l'ufficio della proporzione nell'analisi di un'opera d'arte può certamente avere efficacia e interesse e sarebbe opportuno cercar di precisare fino a che punto l'opera stessa sottostia o debba sottostare alle leggi della proporzione. Il concetto platonico di un'arte creata sulla base di una preesistente numericità, di un sistema proporzionale precostituito, ha trovato infiniti seguaci e sappiamo come dai pitagorici a Vitruvio, da Pacioli a Dürer, da Leonardo a Mondrian si sia sempre tentato di preordinare o di ricercare a posteriori la intelaiatura armonica, lo scheletro proporzionale sul quale l'opera era stata, o sarebbe stata, costruita. E tuttavia, nella maggior parte dei casi le proporzioni dell'opera d'arte sono – sia pur per un *quid* imprecisabile e spesso trascurabile, come il *limma* dei pitagorici – trascendenti a tale precisione numerica. Sono cioè, quasi sempre, corrispondenti a leggi matematiche «trasgredite» organicamente, come ebbe a dire con frase illuminata Ruskin: «All beautiful lines are drawn under mathematical laws organically transgressed».⁶ Intendendo qui «organico» non come qualcosa di naturalistico ma piuttosto nel senso d'un procedimento formativo e metamorfotico. Le proporzioni di un edificio, di un dipinto, di un brano musicale, non potranno cioè esser lasciate libere da un'evoluzione scomposta e tumultuosa, pari a quella d'un tessuto neoplastico: un ordine e un'euritmia particolari dovranno disciplinarne e ordinarne il criterio compositivo; ma quest'ordine non sarà né matematico né fisiologico, sarà un ordine peculiarissimo, quello stesso che forse Goethe intravvide alla base della sua *Gestaltung*, quell'ordine che permette il succedersi, entro una proporzionalità costante eppure continuamente trascesa, di forme in continuo divenire, ma

partecipi di un'inalterabile e costante essenza formativa.

Sembra che i più antichi e pregiati tappeti persiani fossero tessuti seguendo il principio d'inserire nella minutissima trama delle lane colorate una riga «sbagliata» che fosse, appunto, l'indizio della loro autenticità. Quello che si mirava così a ottenere era evidentemente un'irregolarità, alcunché di impreciso e al tempo stesso d'irreversibile, che stesse a suffragare la continuità della successione e la sua discontinuità, la sua periodicità e anche l'infrazione della stessa. Quel filo sbagliato, quella linea inconsequente, quella incommensurabilità dell'opera d'arte si può rintracciare ovunque anche in quelle opere che sono servite d'esempio e di paradigma ai fanatici della misurazione e del numero d'oro (come il Partenone, la Stanza della Segnatura, la Leda di Leonardo e via dicendo). S'intende che molte opere d'arte delle più diverse epoche sono sottostate o meglio si sono valse di registrazioni geometriche, si sono appoggiate a moduli matematici, ma a un certo punto la piega della veste, lo svolazzo del panneggio, l'ala dell'angelo, lo stendardo del gonfalone agitato dal vento, trascenderanno il limite predisposto e porteranno, in quello che non sarebbe che un frigido schema, l'impulso, l'afflato umano (o divino?) che di un'opera artificiosa fa un'opera d'arte.

Quale peso potremo allora attribuire a siffatte misurazioni? Il peso d'una loro realtà psicologica (e iniziatica) piuttosto che estetica. Si è constatato infatti che mostrando a numerosi individui diversi rettangoli di svariate proporzioni, una buona maggioranza predilige – come «miglior rettangolo» – quello costruito secondo la proporzione aurea, o che più s'avvicina a tale proporzione.⁷ Esiste dunque un'innata e fisiologica corrispondenza tra la proporzione aurea e la sensibilità umana (come esiste notoriamente un rapporto aureo tra i diversi settori del corpo umano, tra le falangi delle dita, ecc.). Ma ciò non significa che l'opera d'arte debba restar chiusa e avvinta in cosiffatta proporzione, innanzitutto perché l'artista può anche *non* appartenere alla schiera di coloro che «preferiscono» il rettangolo aureo, e soprattutto perché in alcune epoche la preferenza è andata proprio a proporzioni opposte. Ogni epoca si può dire ha avuto la sua proporzione, ogni epoca ha avuto una predilezione per determinati rapporti, per determinate misure (e qui dobbiamo dar atto alle ricerche di Rudolf Wittkover⁸ che ha potuto dimostrare come nel Medioevo avessero prevalso le proporzioni basate sulla geometria pitagorica, ossia quelle costruite su numeri irrazionali e su rapporti incommensurabili, mentre durante il Rinascimento prevalessero le misurazioni aritmetiche, i rapporti numerici quali risultavano espressi negli intervalli armonici della scala musicale greca).

A ogni epoca il suo ritmo e la sua proporzione. Ma queste due costanti che indubbiamente costituiscono una delle caratteristiche essenziali d'ogni attività estetica, non devono mai essere invocate per giustificare o suffragare il valore e la validità d'una manifestazione artistica che solo dalla loro presenza debba acquistare importanza ed efficacia, o che, in loro assenza possa essere criticata e

confutata. Guai cioè a servirsi degli studi sulle proporzioni come metro al proprio giudizio estetico. L'importanza della proporzione aurea o di qualsiasi altro schema di misurazione ha dunque soprattutto il valore di scheletro modulare, di traliccio preparatorio su cui imbastire quell'opera che da tali misurazioni trarrà tutt'al più una semplificazione della propria fattura. Lo schema geometrico sotteso alla *Scuola d'Atene* di Raffaello, al dipinto cubista di Juan Gris, o alla *Grande Jatte* di Seurat non è che un «medium» per quella pittura come può esserlo la grana della tela, lo spessore dell'affresco, la consistenza del pennello. Qualsiasi identificazione dell'opera d'arte con questo suo scheletro geometrico è rischiosa e azzardata.

Eppure, oltre al valore tecnico costruttivo, esiste un altro significato di tale substrato numerico dal quale non si può prescindere, almeno nel considerare alcune opere come il tempio greco o le Piramidi, egizie o babilonesi, o gli altri edifici sacri dell'antichità. La numericità di queste costruzioni, come quella della gamma pitagorica ebbe senza dubbio un ben altro significato e un ben altro peso di quelli che possiamo «per caso» rinvenire nelle opere d'arte d'oggi. Questo significato occulto, che poi si tramandò attraverso gli enigmi della Kabala e dell'Ermetismo, attraverso il misticismo rosacrociano e alchemico, per degenerare nel gioco dei Tarocchi maneggiato dalle fattucchiere o nel simbolismo ormai deterioro e vacuo delle logge massoniche, è stato attentamente vagliato e interpretato dagli studiosi delle proporzioni, Matila Ghyka, Funk-Hellet, Jay Hambidge, e solo chi cerchi di valutare dal punto di vista a un tempo filosofico e iniziatico i dettami dei pitagorici potrà formarsi una giusta convinzione sulle loro teorie e sulla portata della loro dottrina.

Indubbiamente la numericità in quelle epoche lontane rispondeva a una precisa ragione iniziatica e misteriosofica. (Il giuramento dei pitagorici era fatto nel nome della *Tetraktis*⁹ che rappresentava a un tempo la somma dei primi quattro numeri primi ($1+2+3+4=10$) e il quarto numero «triangolare», e ognuno di questi numeri aveva a sua volta il suo particolare significato: di elemento femminile (il 2), di elemento maschile (il 3) che insieme formavano il numero dell'amore (5), mentre col numero cinque era associata la figura del pentagramma e del pentagono sulla cui proiezione tridimensionale è costruito il dodecaedro, il corpo solido corrispondente all'armonia del cosmo; mentre pentagono e decagono, e dodecaedro sono tutti basati su proporzioni auree.)

I segreti della *tetraktis* inoltre non si esauriscono nel significato della numericità delle singole cifre poiché nel suo aspetto figurato questo segno contiene anche i rapporti dei principali intervalli della gamma musicale, ossia $2/1$ l'ottava, $3/2$ la quinta, $4/3$ la quarta. È evidente dunque che tale numericità pitagorica era da considerare anziché quantitativamente, soprattutto qualitativamente. Al concetto di 12, 7, 3, dobbiamo sostituire quelli di dodicità, trinità, settemplicità. Ognuno di tali concetti viene così a riferirsi a un'entità numerica indivisibile, provvista d'una personalità, d'una qualitatività, che la

rende immutabile e assoluta.

Sembra perciò probabile che anche Platone considerasse la Decade (al pari dei pitagorici) come una sintesi qualitativa di tutti i principi su cui poggiava la sua dottrina ossia come corrispondente alla serie delle dieci Essenze assolute, dei Numeri-Idee, modelli ed emblemi di tutta la numericità. Se la linea che unisce due punti è identificabile alla Dualità, il triangolo alla Trinità, il tetraedro alla Quadruplicità, l'unione di linea, superficie e solido con l'aggiunta dell'Uno, della Monade, costituisce a sua volta quella Decade di cui prima abbiamo visto il significato occulto e che rappresenta il Simbolo numerico del Macrocosmo. Tanto l'aritmetica che la geometria perciò sono intermedie tra le essenze intelligibili assolute e le cose sensibili; e le figure geometriche sono le immagini delle essenze ideali della Figura come i numeri aritmetici partecipano dei Numeri ideali. Il passaggio dal qualitativo al quantitativo non distrugge il valore primitivo di qualità. L'Idea nella sua determinazione qualitativa acquista un supporto quantitativo di cui è garante la numericità. Attraverso ai numeri aritmetici (quantitativi) e alle figure geometriche, le Idee giungono alla costituzione delle cose sensibili, come esse stesse furono costituite sulla base dei Numeri e delle Figure ideali.

Che il complesso edificio della Fisica platonica così come viene enunciato nel *Timeo*, giunga a definire nei suoi particolari più minuti la suddivisione dell'anima del mondo (che come è noto sarebbe corrispondente a un numero di 36 note, ottenuto con la combinazione di due progressioni geometriche fuse in una sola serie) non deve far specie, sempreché si tenga conto come anche in queste esemplificazioni platoniche è sempre una caratteristica qualitativa a essere attribuita a tali numerazioni.

Se le dottrine pitagoriche hanno avuto il merito di sostituire a un'aritmetica empirica un'aritmetica astratta, bisogna anche tener conto dell'apparato mistico, che era alla base di tale aritmetismo. Una volta identificate, o credute come identificabili, talune di coteste proporzioni armoniche, esse divennero per i pitagorici (e per tutti coloro che in seguito credettero a tali rapporti) delle vere e proprie realtà fenomeniche al cui fascino fu difficile sottrarsi. L'incommensurabilità della diagonale d'un quadrato col suo lato fu accolta dallo studioso con un senso di misterioso stupore perché racchiudeva l'arcano d'una numericità irrazionale e quindi ben più feconda d'illazioni occulte che non quella d'un rapporto semplice tra numeri razionali.

Il segreto, del resto, doveva sigillare anche in epoche più recenti le labbra degli iniziati, come sigillò quelle dei pitagorici (Ippocrate da Chio fu cacciato dalla comunità pitagorica per aver divulgato i segreti del Pentagono). I numeri dati a loro dal Maestro non potevano essere discussi e dovevano essere accolti come verità rivelate. E allora possiamo ammettere che la nostra musica è solo una pallida immagine di una musica divina (quella della Lira celeste le cui corde sono i raggi delle orbite planetarie) e forse quella musica è costruita sopra una

gamma che corrisponde compiutamente ai rapporti numerici svelati da Pitagora e che non arrivano a soddisfare la nostra sonorità.

Non a caso la disputa tra i *mathematikoi* e gli *akousmatikoi* che si divisero il campo, già a partire dai primi scogli apparsi all'orizzonte armonico di Pitagora dovevano precorrere le dispute odierne tra gli assertori, d'una realtà oggettiva e assoluta della proporzione numerica sottesa all'arte e quelli che più realisticamente credevano all'opposto. Se gli *akousmatikoi* (come fu il caso di Aristosseno) resisi conto dell'impossibilità di far coincidere i dati acustici della sonorità musicale (di quei suoni che l'orecchio percepisce come «piacevoli» e consonanti – e che, oltre tutto, variano a seconda delle epoche) con quelli numerici (poiché alcuni suoni che *avrebbero* dovuto essere consonanti spesso non lo erano, o lo erano altri che *non* avrebbero dovuto esserlo stando alle leggi matematico-iniziatriche), finirono per dar battaglia vinta alla ragione acustico-estetica, passando sopra a ogni obiezione matematica; vi furono invece, e vi sono ancora taluni (Kaiser), che credono e credettero di dover riporre fede assoluta in quei primitivi rapporti dettati da Pitagora e che corrispondevano invece a una parte soltanto della verità. E la cui ragion d'essere oggi non si giustifica che sulla base d'uno studio che tenga conto della particolarissima mentalità e costituzione dell'uomo d'allora.

Ma chi voglia per contro sondare i misteri della numericità applicata all'arte, sia nel rincorrere le insistite volute del ritmo, sia nell'investigare gli arcani pilastri delle proporzioni, bisogna che lo faccia con mente lucida e razionale e si convinca che un'epoca non può far suoi i cánoni d'un tempo ormai trascorso.

Note

¹ Il convegno *De Divina Proportione* organizzato dal Centro studi della Triennale nel settembre 1951, di cui fu animatrice Carla Marzoli, e a cui parteciparono numerosi studiosi come: Matila Ghyka, Funk-Hellet, Wittkower, Giedion, Le Corbusier, Vantongerloo, Kaiser, Turel, R. Papini, G. Nicco-Fasola, Rogers, Nervi, Severini, Speiser, Kayser, Ackermann, Zevi.

² Michel Souriau, *Le Temps*, Alcan, Paris 1947, p. 68.

³ John Dewey, *Art as Experience*, p. 178.

⁴ Gillo Dorfles, «Autonomia della danza», in *aut aut*, n. 4, 1951.

⁵ Luciano Anceschi, *Palinsesti del protoumanesimo americano*, L.A., 4, 6, 1951, p. 9 dell'estr.

⁶ Citato da Herbert Read, *Art and Industry*, p. 28.

⁷ Robert Woodworth, *Psychologie expérimentale*, Puf, Paris 1949, p. 108.

⁸ Rudolf Wittkover, *Alcuni aspetti della proporzione nel Medioevo e nel Rinascimento* (relazione al convegno *De Divina Proportione*).

⁹ Matila Ghyka, *The Geometry of Art and Life*, Sheed and Ward, New York 1946, p. 116.

Schoenberg...

di Enzo Paci

Ho risentito qualche sera fa *Verklärte Nacht* (1899) e poi, il giorno dopo, quasi clandestinamente, in casa di un amico, la *Suite per 7 strumenti op. 29* (1927) e ne rivedo le figure quasi pitagoricamente perfette, fondate su un'unica costellazione, insieme chiusa e aperta, comprendente e compresa, forma e metamorfosi, caso e legge, libertà e destino. Non voglio scrivere un saggio su Schoenberg e nemmeno sulla dodecafonìa in generale. Non posso però non pensare, non sentire, che Schoenberg rappresenta come nessun altro il dramma del nostro tempo: 1899-1927-1951. Mezzo secolo circa. Ma da *Verklärte Nacht* a oggi il tempo che è passato è stato troppo denso e anche chi, come me, è nato nel 1911, ha dovuto vivere di Nietzsche, del cromatismo del *Tristano*, di Dehmél, di George, dell'espressionismo, di Kandinskij e del *Blaue Reiter*, del cubismo, del neoclassicismo, dell'astrattismo... e vorrei non dir altro, anche se non è possibile. Chi ha corso rischi più grandi? Chi poteva sbagliare di più? Come era possibile vivere ancora, con un'eredità così ricca, così meravigliosa, così schiacciante, come quella che ci ha lasciato quel secolo troppo grande che è stato l'Ottocento? Secolo grandissimo, senza dubbio, e stupido soltanto per gli sciocchi, ma che ha accumulato per noi enigmi su enigmi, che ha vissuto quasi egoisticamente la sua grandezza, lasciandoci su troppe cose il dovere e la responsabilità delle soluzioni, delle decisioni, della scelta. È difficile procedere oltre – è impossibile tornare indietro. Si sarebbe tentati di dire che mai come oggi l'umanità si è sentita vicina alla realizzazione del sogno millenario di una civiltà universale – eppure mai come oggi il pericolo della barbarie più assurda, della fine più catastrofica è vicino, minaccioso, reale. Il tempo è maturo? Ma sono cinquant'anni che si crede che il tempo sia maturo, cinquant'anni nei quali tutto si è rivelato possibile e in questa infinita, informe ricchezza, ogni contorno si è dissolto, ogni via si è confusa, la rivoluzione con la reazione, l'arte con la non arte, la civiltà con la barbarie.

Che cosa è Schoenberg? Il tentativo di una costruzione, forse la costruzione di un ordine, in un mondo in cui tutto era ormai possibile, in cui la libertà, senza nessuna legge, era ormai arbitrio. Forse Schoenberg è stato il primo a capire che la nostra epoca è sotto il segno della possibilità, ed è stato anche il primo a capire che la possibilità non ha senso se non è fondata sulla legge. Ma dove,

come trovare la legge? La crisi dall'autorità è all'origine delle autorità più arbitrarie e più assurde. Sarà così anche per la dodecafonia? Qual è il fondamento delle sue regole, del suo rigore? Perché il caso diventa ordine? Come può il caso diventare ordine? Un'espressione, una parola, sorgono dal più profondo della nostra vita e dalla libertà inesauribile, nel giuoco misterioso tra l'io, la legge e il destino. Il nostro sentimento sembra radicarsi nel mondo della libertà, ma appena espresso vive nel mondo di un'esterna necessità, nel mondo fisico del suono, nel mondo fenomenico che Kant pensava determinato dalle leggi della fisica. Una volta raggiunta la prima parola, una volta che la mia libertà è divenuta suono, essa si collega con un mondo di suoni rigorosamente costruiti: la libertà non è più un arbitrio, ma funzione di un rigore, possibilità nella necessità. L'arte si muove nel mistero della possibilità e della necessità ed è forse la dimostrazione della possibilità della vita come soluzione di quel mistero. Così è nato Schoenberg.

«Sai – dice Adrian-Schoenberg a Serenus (Thomas Mann, *Dottor Faustus*, trad. it di E. Pocar, Mondadori, Milano 1949, p. 367) – dove mi sono più avvicinato a una composizione rigorosa?[...] In un punto del *Cara fanciulla*. Ed è derivato da una forma fondamentale, da una serie d'intervalli semplicemente variabili delle cinque note si-mi-la-do-la bemolle, e tanto la linea orizzontale quanto quella verticale ne sono determinate e dominate, in quanto sia possibile a un motivo di così poche note. È come una parola, una parola-chiave, il cui segno si riscontra continuamente nella canzone e vorrebbe determinarla totalmente [la parola-chiave indica Esmeralda, il caso o il destino di Adrian, cfr. pp. 37, 179, 296, 370, 436]. Ma è una parola troppo breve e in se stessa troppo poco mobile. Lo spazio tonale che essa offre è troppo limitato. Di qui bisognerebbe procedere oltre e coi dodici gradi dell'alfabeto temperato dei semitoni formare parole più lunghe, parole di *dodici lettere*, determinate combinazioni e interrelazioni dei dodici semitoni, formazioni di serie, dalle quali il brano, il singolo tempo o tutta un'opera in più tempi dovrebbero essere rigorosamente derivati. Ogni tono dell'intera composizione, tanto dal punto di vista melodico quanto da quello armonico, dovrebbe mostrare il suo rapporto con questa predeterminante serie fondamentale. Nessuno dovrebbe tornare prima che tutti gli altri siano apparsi; nessuno dovrebbe entrare in scena prima di aver compiuto la sua funzione di motivo nella costruzione totale. Non ci sarebbe più nessuna nota libera: e questa io la chiamerei una composizione rigorosa.»

A Serenus l'idea sembra impressionante: egli vede distrutta la libertà dell'arte, anzi senz'altro, la libertà. La costruzione di Adrian-Schoenberg gli fa pensare al «quadrato magico» della *Malinconia* di Dürer, all'oscura passione magica del Medioevo. Effettivamente, ai nostri tempi, l'amore per l'ordine e per il rigore ci può condurre alla barbarie non meno dell'arbitrio e dell'anarchia. Questo il pericolo. Ma Mann, o piuttosto Serenus, ha proprio ragione? Se il Medioevo ci minaccia è anche perché la libertà non riesce a darsi un ordine e

allora qualsiasi ordine, compreso il più crudele e il più inumano, viene preferito all'arbitrio. E tuttavia non è questa una ragione per rifiutare un ordine e un rigore. Il Novecento, in cinquant'anni, non è riuscito a pensare la libertà nella legge e la legge nella libertà. Orbene la tecnica, l'espressione musicale, la grandezza dell'opera di Schoenberg, sono state il sogno di questa libertà nella legge, il sogno di un mondo nel quale sia possibile il massimo rigore nella massima libertà. L'opera di Schoenberg è poesia perché ha costruito e realizzato esteticamente un mondo che non ci è stato concesso e che noi vorremmo realizzare, il solo mondo che noi possiamo davvero dire nostro. Conta poco, per un poeta, la giustificazione scientifica della sua tecnica ed è perciò assurdo prendersela astrattamente con le regole della tecnica dodecafonica perché esse sono valide soltanto in funzione della costruzione estetica di Schoenberg. È piuttosto il significato del messaggio di Schoenberg che per noi deve diventare vivo. Non ha egli scritto nel suo *Trattato d'armonia* che le vere leggi del poeta sono le leggi dell'umanità futura?

... e Stravinskij

di Luigi Rognoni

Si può, ormai parlare di *The Rake's Progress*? Non opera da camera, non balletto, non oratorio scenico (secondo le varie forme di «compromesso» adottate dai musicisti contemporanei), ma melodramma *tout court*, e melodramma in piena regola, con tre atti di tre scene ognuno, della durata complessiva di circa due ore e mezzo, con arie, cabalette, cavatine, duetti, terzetti, quartetti, concertati e relativi recitativi secchi e strumentali. Ci si chiedeva se si stava assistendo a una «prima» di Mozart o a quella di un'opera di Stravinskij: un enorme arco sembrava far da ponte diretto tra il felice artigianato melodrammatico del Settecento e l'oggettivismo stravinskiano, perfettamente indifferente all'impetuoso fiume romantico che sotto di esso era passato. Stilisticamente nulla era mutato: del tutto coerente con le proprie premesse e col suo ideale musicale, Stravinskij era arrivato a quella che considerava, senza esitazione, la più importante creazione musicale della sua vita. E certamente, attraverso il filtro magico di una tradizione classica ricercata per oltre un ventennio, Stravinskij ci ha dato, con *Carriera di un libertino*, l'opera più rappresentativa del suo ideale artistico, e forse anche di un determinato aspetto della nostra civiltà e della nostra vita.

È necessario però insistere sulla limitazione «determinato aspetto», giacché Stravinskij non è affatto al vertice di un'esperienza che rappresenta tutta quanta la nostra epoca, sia pure come termine molto ampio di una sintesi esistenziale, così come hanno voluto far credere alcuni suoi esegeti e come la critica a buon mercato sottolinea quotidianamente. Non voglio pescare nella marea di scritti su Stravinskij, da quello «ufficiale» di Nicola Nabokof, che parla di «cristallizzazione di un nuovo stile» per giustificare il processo che ha portato l'esperienza stravinskiana all'oggettivismo neoclassico, a quello di Théodore Stravinskij, il quale distingue addirittura in sviluppo *estensivo* e in arricchimento interiore *intensivo* la prima fase dell'evoluzione stilistica paterna dalla seconda obiettiva e neoclassica, ai numerosi libri, libretti e saggi apparsi in questi ultimi tempi. Mi limiterò a Massimo Mila, che è autore della più recente e assai compiuta analisi della posizione stravinskiana attraverso la *Carriera di un libertino*, pubblicata in occasione dell'allestimento scaligero.¹ D'accordo sul modo di interpretare e giustificare la «deformazione» intellettualistica di Stravinskij

come «parodia» dello stile musicale, intesa quale «categoria spirituale che, indipendentemente dall'intento comico, si serve del ripensamento di uno stile del passato come di una maschera per travestire i segreti della vita interiore»; e d'accordo pure che «la prima guerra mondiale sancì bruscamente, con le profonde alterazioni lasciate negli animi, l'evidenza di un processo che era in corso da qualche decennio», per cui «nulla di strano che la musica wagneriana e l'impressionismo di Debussy non corrispondessero più ai bisogni spirituali dei compositori cresciuti in quell'ora di sconvolgimenti radicali», i quali «volevano scrivere la loro musica, che tenesse conto del nuovo modo di sentire, del disgusto per ogni retorica, del sospetto di ogni esibizionismo del sentimento a spese della solidità tecnica, dell'antipatia per tutto ciò che fosse oscuro, nebbioso, sfumato, indefinito». Non solo «Stravinskij e Picasso impersonavano però questo momento della cultura europea» che «fu una realtà negli animi e oggi resta una concreta realtà storica». Il «momento della cultura europea» tra gli anni 1910 e 1935 (e anche prima) era impersonato anche da altri artisti che se ne stavano fuori dal clima parigino, sulla sponda opposta, e che avevano dell'arte un concetto umano assai differente da quegli artisti che, per paura della retorica e del «cattivo gusto», avevano finito col reagire alla forma e al contenuto dell'arte romantica, svuotando l'arte stessa di qualsiasi contenuto emotivo e umano. Un'altra *realtà storica* si è imposta nella nostra epoca, sorta anch'essa «dal disgusto per ogni retorica, dal sospetto di ogni esibizionismo del sentimento a spese della solidità tecnica»; solamente, questi artisti anziché reagire al romanticismo con una posizione «oggettiva» che portò fatalmente ai vari *retours*, ne spinsero alle estreme conseguenze le premesse e il linguaggio, rinnovandone, nel contempo, il contenuto etico e umano. Ed è proprio questa *realtà storica*, che si è imposta attraverso l'esperienza espressionista, da Schoenberg a Kokoschka, da Kandinskij ad Alban Berg, a segnare, in questo secondo dopoguerra privo di rivoluzioni e di «arte d'avanguardia», una concreta continuità storica e a indicare un'«apertura». Se è vero che Picasso e Stravinskij possono essere citati come il pittore e il musicista più celebri della nostra epoca, essi, agli inizi della seconda metà di questo secolo di crisi e di contraddizioni, non ci appaiono più come la determinante fondamentale (anche se sono arrivati al traguardo della fama, che talvolta coincide con quello della «moda») delle nostre aspirazioni estetiche e morali. Potremmo anzi affermare, senza tema di paradosso, che i «rivoluzionari» Picasso e (soprattutto) Stravinskij del primo dopoguerra ci si presentano, in questo secondo dopoguerra, come qualificati «reazionari», dai quali non è più possibile aspettarsi alcuna «apertura», mentre l'esperienza di un Arnold Schoenberg (il *musikalische reaktionär* del primo dopoguerra) ci appare più viva e «rivoluzionaria» che mai tanto come problema di linguaggio, quanto come posizione estetica.

Ogni civiltà è caratterizzata da una visione dualistica del mondo, da una antitesi che si manifesta, talvolta in forma acuta, nell'arte e nella cultura. Ed è

proprio da questa antitesi che la figura di Stravinskij vien fuori più netta e precisa, anche se tragicamente ironica, e che la sua posizione «neoclassica» ci appare scontata con lo stesso ascetismo e con la stessa puntualità con le quali Schoenberg, dal lato opposto, ha scontato la sua, ben più tragica e umana, ben più profetica e aperta a una eredità.

Stravinskij ci ha forse dato, in ogni modo, si è detto, con *Carriera di un libertino* l'opera più rappresentativa di un determinato aspetto della nostra civiltà musicale.

Dopo l'avvio russo-impressionista di *L'oiseau de feu* (1910-1911), dopo il «fauvismo» di *Le sacre du printemps* (1913), dopo la parentesi «cubista» di *Histoire d'un soldat* (1918), l'orientamento di Stravinskij che fu definito «neoclassico», cominciò a manifestarsi con *Pulcinella* (1919), con *Mavra* (1922) e con *Œdipus Rex* (1925), ma trovò la sua decisa determinazione a partire dall'*Apollon Musagète*, apparso nel 1928.

A chiarire ogni equivoco sull'uso del termine «neoclassicismo», che ha fatto parlare di «ritorni» (a Bach, a Händel, a Mozart, ecc. simili a quel «retour à Ingres» auspicato in pittura), interviene lo stesso Stravinskij, quando in *Chroniques de ma vie* (1935), afferma: «Io considero la musica, per la sua stessa essenza, impotente a esprimere alcunché: un sentimento, un'attitudine, uno stato psicologico, un fenomeno naturale, ecc. L'espressione non è mai stata la proprietà immanente della musica». Ma Stravinskij va oltre questa professione di fede di sapore hanslickiano, quando afferma nella sua *Poétique musicale*: «Una tradizione vera non è un residuo di un passato ritrovato, è una forza vivente che anima e informa l'attuale. In tale senso è giusto il paradosso che afferma tutto ciò che non è tradizione essere plagio. La tradizione suppone la realtà di ciò che esiste».

Tuttavia Stravinskij quando parla di tradizione, sottintende *unicamente* quella classica dei grandi maestri del Sei e Settecento, da Bach e Händel a Haydn e Mozart e che si continua nell'Ottocento, soprattutto nell'opera lirica che non ha nulla a che fare col wagneriano *Wort-Ton-Drama*.

Nessuna meraviglia dunque che Stravinskij, spingendo alle estreme conseguenze le premesse «oggettive» dell'«europeismo» parigino, giunga a concepire il linguaggio musicale come una purissima architettura, la quale, solo ricongiungendosi al sereno artigianato settecentesco, può ritrovare il senso vero della tradizione e quindi un reale equilibrio; nessuna meraviglia infine che Stravinskij proponga la forma del «melodramma» nella sua integrità inalterabile, come unica forma possibile di teatro musicale. Ed è perfettamente conseguente, anche se non è affatto vero che il «melodramma», così come lo concepisce Stravinskij, sia l'unica forma possibile di teatro musicale contemporaneo: basterebbe citare soltanto *Wozzeck* e *Lulu* di Alban Berg o *Volo di notte* e *Il prigioniero* di Dallapiccola per iniziare subito un altro discorso.

Sono note le ragioni estetiche e tecniche della «limitazione» stravinskiana, acutamente illustrate nell'intervista fatta al Maestro da Emilia Zanetti. Auden e

Kallman, ai quali Stravinskij è ricorso perché traducessero in libretto d'opera la celebre serie hogarthiana di *The Rake's Progress*, hanno tenuto presente il modello letterario settecentesco, e in particolare Lorenzo Da Ponte: traendo libera ispirazione dalle scene hogarthiane, Auden e Kallman hanno riproposto il tipo classico della tragicommedia settecentesca: tra Don Giovanni e Faust si muove il protagonista Tom Rakewell, un libertino che Nick Shadow, mezzo Leporello mezzo Mefistofele, porta allo splendore e precipita alla rovina.

Un modello librettistico siffatto doveva corrispondere pienamente all'ideale stravinskiano: il musicista sembra rispolverare i «ferri del mestiere» che già servirono a Mozart e a Bach, a Donizetti e anche a Bellini e a Verdi. E qui s'arresta. Il gioco può apparire pericoloso, ma Stravinskij non esita un istante e tutto quanto gli esce, ripensato e filtrato attraverso la «deformazione» della sua prepotente personalità, sembra avere un sapore genuino e continuare una tradizione melodrammatica quasi mai interrotta.

Per Stravinskij, artigiano del XVIII secolo, la citazione o il richiamo a questa o a quella particolare atmosfera ritmica o melodica di Mozart o di Bach, di Bellini o di Weber e di Čajkovskij, e che l'ascoltatore si può divertire a riconoscere, non hanno alcun significato particolare e sono del tutto inconsapevoli: nascono come fatto naturale, come aspetto di quella intercomunicabilità che legava, nel Settecento, un Mozart ai mille oscuri artigiani del melodramma, e questi a Mozart, per l'analogia del fraseggio, per l'assoluta determinazione e limitazione di una grammatica e di un linguaggio musicali. Ne risulta così una partitura di perfetto cesello e di calcolato equilibrio scenico: una raffinatissima *contaminatio*, dove ogni ricorso al gusto e alla forma tradizionale del melodramma sembrano identificarsi (e s'identificano, in effetti) con lo stile stravinskiano, così inconfondibile e tutt'uno dalla *Sagra della primavera* a *Noces*, dall'*Histoire du soldat* a *Œdipus Rex*, a *Jeu de cartes* e a *Orfeo*: dalla scansione ritmica e dall'ambientazione timbrica acida e tagliente, al disegno deformato delle linee contrappuntistiche, alla vocalità, che questa volta appare più aperta e lineare. Con assoluto rigore Stravinskij, in *Carriera di un libertino*, scarnifica ancor più i mezzi espressivi, spinge l'oggettivismo della forma al rigore più assoluto della forma chiusa, e musica i recitativi con la stessa indifferenza, ma con uguale scaltrito mestiere, dei maestri settecenteschi.

Questo il senso e il paradosso del «melodramma» stravinskiano; ma la «parodia come espressione stilizzata, cioè come travestimento della propria personalità» (Mila) sta a indicare il gioco intellettualistico in cui è imbrigliata gran parte della nostra arte e della nostra cultura, e il tragico vicolo cieco in cui si è venuta a trovare un'intera generazione.

Note

¹ Igor Stravinskij, *Carriera di un libertino*, a cura di Massimo Mila, Milano 1951.

Vita e ragione in Antonio Banfi

di Enzo Paci

«Ciò che attraverso la speculazione deve chiarirsi [...], ciò che costituisce il problema dei problemi [...] è che cosa debba intendersi per realtà e per ragione» (cfr. Antonio Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino 1926, p. xi). Realtà e ragione, vita e ragione, vita e spirito. I termini, il problema della loro relazione e del loro senso, erano i termini e il problema della cultura filosofica, e non solo filosofica, della fine dell'Ottocento e degli inizi del Novecento. Il termine «vita» aveva acquistato un significato funzionalmente filosofico con Simmel. Il termine «ragione» doveva essere inteso nel senso neokantiano e, più precisamente, nel senso del trascendentalismo di Marburgo. Banfi è stato uno dei pochi filosofi europei che ha compreso a fondo il significato dell'opera di Simmel: Simmel era una conclusione ma era anche un inizio. Era un nuovo cammino che si presentava pieno di promesse, ma anche di pericoli e di minacce: era il primo affacciarsi della crisi e della coscienza della crisi, della sua profondità e della sua vastità. La posizione di Banfi è inizialmente definibile come un'accettazione della filosofia della vita di Simmel che non esclude il trascendentalismo marburghiano, liberato, però, dalle sue implicazioni dogmatiche e in particolar modo dalla pretesa di ridurre la «realtà» a «oggettività» scientifica (cfr. *Principi*, pp. 532-534). La «vita» di Simmel doveva accordarsi con il significato più profondamente critico e positivo del trascendentalismo. Una simile posizione era, per certi aspetti, una critica *ante litteram* dell'esistenzialismo e un rifiuto della radicalità annunciante l'esistenzialismo anticipato da Simmel, così come era, in certe critiche alla scuola di Marburgo (cfr. *Principi*, p. 532: la ragione scientifica non è la totalità della ragione: senza la ragione filosofica «la risoluzione del dato nei piani d'universale obbiettività» è astratta) una critica *ante litteram* del neopositivismo. Banfi era convinto che una comprensione più libera, più profonda, più coerente, della funzione della ragione, avrebbe potuto evitare la crisi esistenzialistica. La crisi era dovuta proprio a un uso dogmatico, non liberamente trascendentale, dell'idea della ragione. Liberamente intesa la ragione doveva incontrarsi con il senso positivo dell'esperienza e della vita. L'opposizione tra vita e spirito, la stessa che per ricordare soltanto un nome, si presentava in Thomas Mann come l'ambigua dialettica tra *Leben* e *Geist*, era dovuta alla doppia dogmatizzazione

dell'esperienza vitale (dell'*Erlebnis* di Dilthey) e della ragione. Su questo piano Banfi doveva incontrarsi con Husserl, di cui tutta l'opera, in una visione sintetica generale, si pone come la ricerca dell'autenticità dell'esperienza, che nell'ultimo Husserl diventa la *Lebenswelt*, e come la ricerca della trascendentalità della ragione immanente all'esperienza come suo senso e suo possibile valore. È questa trascendentalità che, nella *Krisis* di Husserl, appare come la rivendicazione dell'*intenzionalità filosofica*, interpretata come l'unica via di salvezza della scienza, della filosofia, della stessa civiltà europea.

Il cammino che può condurre alla comprensione del vero significato della fenomenologia è un cammino difficile, ed è un cammino che gran parte della filosofia contemporanea non ha ancora percorso, nell'illusione di aver superato una problematica che in realtà non è stata vissuta. Banfi l'ha percorso, a volte con Husserl, altre al suo fianco, altre ancora, almeno apparentemente, contro Husserl.

Dal 1923 al 1926 Banfi vede in Husserl soprattutto l'appello all'intuizione, alla «visione» della essenze. E scrive: «L'appello all'intuizione come procedimento metodologico d'un sapere preoccupato di lasciar vivere l'esperienza nella sua totale complessità, come nell'Husserl, non giova al nostro fine [...]. E d'altra parte è facile scorgere che ciò che si crede assumere come intuitivo è una complessa organica connessione concettuale che ha solo il suo senso nella tradizione filosofica e nella graduale elaborazione teoretica degli aspetti della cultura» (p. 11). Banfi cerca una teoria della ragione che renda possibile una filosofia della cultura, una teoria della ragione giustificabile dalla tradizione rinnovata in senso antidogmatico e cioè, per Banfi, trascendentale. L'*epoché* husserliana sembrava saltare il problema della continuità storica della ragione e Banfi insiste, invece, sulla «continuità teoretica della tradizione filosofica» (p. 11).

Eppure, per rinnovarsi, la continuità teoretica esige proprio l'epochizzazione e cioè il rifiuto di una ragione precostituita e dogmatica: «Sorge il pensiero che l'arbitrarietà, l'asistematicità, l'incoerenza della filosofia come sapere in generale, trovi il suo fondamento non in un difetto della ragione, ma in una falsa interpretazione della sua natura e delle sue esigenze stesse, in un'errata prospettiva in cui noi proiettiamo il sapere filosofico» (p. 12). L'«errata prospettiva» è quella della ragione dogmatica, della ragione «separata» dalla vita dell'esperienza, dalla ragione «trascendentale».

La ragione è trascendentale in quanto costituisce dell'esperienza il senso direttivo e positivo, in quanto è il principio immanente che guida dall'interno l'esperienza e la vita. Il trascendentale è l'esperienza vitale di Simmel che spinge la vita a oltrepassare se stessa, a trascendersi: è quindi, insieme, un principio vitale e un principio razionale, un principio empirico e un principio direttivo, tangenziale, «intenzionale». L'ordine della ragione è l'ordine dell'esperienza e della vita. «La ragione appare come l'ordine di una più universale e profonda

esperienza, tanto più universale e tanto più profonda, quanto più radicalmente gli aspetti e le forme empiriche si risolvono sotto la potenza dell'analisi razionale: essa è l'esperienza della vita, come della attiva compartecipazione del tutto a tutto, ma della vita che è vera vita, in quanto è più che vita ed è al proprio interno un inesaurito trascendere se stessa» (p. 15; cfr. p. 208).

Nell'espressione «vita che è sempre vita» sono tradotte, alla lettera, espressioni di Simmel che non è difficile riconoscere. Ma ciò che caratterizza Banfi è che «il più della vita» coincide col trascendentale e con la libera ragione. La ragione è il senso della vita che si oltrepassa infinitamente in nuova vita: è la direzione, l'intenzionalità dell'esperienza. Non è infinito soltanto il metodo trascendentale ma infinita è anche l'esperienza di cui il trascendentale esprime il senso intenzionale. La proposizione che definisce la ragione come «attiva compartecipazione del tutto a tutto» (si pensi a Leibniz, a ciò che di Leibniz si dice nella parte storica dei *Principi* e all'interpretazione «fenomenologica» di Leibniz: cfr. p. 561) ci suggerisce che il problema più drammatico, per Banfi, doveva essere quello del limite (per Leibniz quello delle «verità di fatto», del principio di ragion sufficiente e, in ultima analisi, della concretezza temporale) e del finito, o, si può dire, il problema di una concreta *incarnazione della ragione* nella vita che, d'altra parte, doveva lasciare alla ragione la libertà di disincarnarsi, di porsi, come «più della vita», oltre la vita. Ed era, per rifarsi alla «continuità teoretica della tradizione filosofica», il problema che, nella terza ipotesi del *Parmenide* platonico, si era presentato come incontro, nell'*istante*, dell'idea e della molteplicità empirica (problema presente nell'interpretazione marburghiana dell'idea platonica dovuta a Natorp, alla quale con tanta vivacità reagì lo Stenzel: il che importava, più che un richiamo a Rickert e a Dilthey, come avviene in Stenzel, piuttosto un richiamo al cosiddetto platonismo di Husserl, al problema del rapporto tra *eidos* e temporalità).

Sembrava che senza il possibile «disincarnarsi» della ragione la vita stessa dovesse perdere il suo senso, la sua possibile direzione razionale. In modo radicale il problema si porrà nell'ultimo Husserl: la ragione vive nella epochizzazione, nel rifiuto di tutti i pregiudizi, di tutte le forme chiuse nelle quali si è incarnata e ha dovuto incarnarsi. L'epochizzazione ci fa ritrovare la libertà della ragione e, nello stesso tempo, ci fa riacquistare l'autenticità dell'esperienza e della vita, la *Lebenswelt*. Ma è fondamentale, in Husserl, che la vita non possa mai essere affermata immediatamente, come un dato chiuso, bensì soltanto nell'oltrepassarla, intenzionando una direzione che supera la situazione attuale: è proprio l'intenzionalità che si esprime nell'*eidos*. L'autenticità della vita è raggiunta non da chi l'accetta come tale, ma da chi la sente come nuova possibilità, da chi la oltrepassa e la trascende. L'*epoché* è il rifiuto della conclusività del dato e il continuarsi del senso della *Lebenswelt* nel trascendentale, nell'intenzionalità filosofica.

Questa conclusione husserliana è anticipata, più o meno chiaramente, nei

Principi di Banfi, per quanto Banfi non noti il fatto che l'intuizione dell'*eidos* è proprio la sintesi mediatrice che permette alla vita di passare «oltre la vita». Tra l'esperienza e la ragione, perché sia possibile il trascendentale come direzione immanente dell'esperienza che si trascende riprendendo e rinnovando se stessa nel tempo (è ciò che risulterà chiaramente nel magistrale testo husserliano pubblicato da Heidegger nel 1928 e dal quale, forse, è nato tutto l'esistenzialismo *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*), si pone la «visione», che assolve quindi, in tutto Husserl, con una ricchezza sbalorditiva di applicazioni, la funzione che Kant aveva attribuito allo schema trascendentale.

L'*epoché* husserliana è la negazione della vita, del «mondano» (e, vedremo in Banfi, la funzione «negativa» del trascendentale), ma è anche la sua «ripresa» (non la sua «ripetizione», ma, in senso kierkegaardiano, la sua «rinascita») e il suo rinnovamento (in Husserl la *Behaltung der Zeit*, nonché il rinnovamento, sono immanenti all'intenzionalità radicata nella direzione del tempo), perché la vita procede soltanto nella sempre rinnovata visione del fine organico della filosofia, nel rinnovarsi trascendentale di tale visione, che richiama l'idea kantiana e la fonde con l'*eidos*. La legge trascendentale, che talvolta sembra sfuggire in una indeterminatezza inafferrabile, si presenta come finalità non data (Sartre dirà come «irreale»), come intenzionale, visibile, rappresentabile e, almeno in questo senso, determinabile. Poiché è appunto questo uno degli aspetti del dramma della filosofia contemporanea: da un lato essa deve seguire l'infinita verità della ragione e dall'altro deve fissare la ragione in uno dei suoi aspetti, in una delle sue forme fenomenologiche. La ragione è verità infinita ma deve esprimersi in forme finite. E la ragione stessa ha un senso (e hanno un senso la realtà, l'esperienza, la vita) soltanto se ogni forma finita viene oltrepassata secondo l'esigenza infinita dell'idea trascendentale, che è poi l'esigenza stessa dell'esperienza. Se è difficile credere in una verità sembra più difficile ancora credere in una verità che, nel momento stesso nel quale viene affermata, sa che deve essere superata. La tensione del pensiero di Banfi è tutta nella drammatica relazione tra la vita, che può vivere solo trascendendosi, e quindi nell'infinità della ragione, e l'infinità della ragione che deve incarnarsi, determinarsi, entrare nella storia, nel tempo e, quindi, nella negazione della propria infinità. In questa tensione sia la realtà che la ragione possono presentarsi come limiti irraggiungibili. La vita sembra negarsi nel momento stesso nel quale si attua come vita e la ragione rivendica il proprio compito infinito nel momento stesso nel quale si realizza. Il momento dell'incontro, o, se si vuole, l'*istante*, è il momento della pienezza, negativa (perché la ragione è infinita), e positiva (perché la ragione si attua con l'azione e trasforma, in quel dato tempo, il mondo), della ragione che vive dialetticamente nella realtà storica. Se l'ansia della ragione è l'infinito, la «passione» della ragione è il finito. La persona umana è proprio negandosi in quanto finita, nello «scotto della propria limitazione», che realizza in sé l'infinito e l'eterno. La pienezza operante del

Logo esige l'accettazione della finitezza, la sofferenza della finitezza, «per un tenace e fermo operare» (cfr. *Principi*, p. 233). È questo il tono più segreto della personalità di Banfi e della sua filosofia.

La critica antidogmatica di Banfi si dirige contro il razionalismo astratto così come si dirige contro le cristallizzazioni dell'empirismo. L'esperienza è inesauribile e infinita: come tale non è un insieme di dati chiusi ma un processo sempre in atto. Galileo non libera soltanto la ragione ma anche l'esperienza ed è proprio per questo che raggiunge una sintesi effettiva tra esperienza e ragione, tra vita e metodo. «La scienza nuova offriva gli schemi elastici e mobili, pur nella loro metodica saldezza e coerenza, per l'infinita e concreta esperienza possibile [...]. Il connubio caratteristico del pensiero antico tra empiricità immediata e sistematicità metafisica si spezzava: l'esperienza da un lato, la ragione dall'altro, riprendevano la loro libertà e si iniziava quella complessa dialettica teoretica di cui vive la scienza e la filosofia, anzi tutto il sapere moderno» (*Galilei*, Milano 1948, p. 107). La sintesi dinamica tra esperienza e ragione è partita dal cannocchiale, da uno strumento tecnico di «visione». Notiamo il carattere implicitamente husserliano di questa posizione: si tratta per Galileo di vedere le «cose come sono» ma si tratta, anche, di vedere le cose secondo una visione che è una legge costitutiva infinita, visibile ma non dogmatizzabile, non esauribile in una realtà chiusa. Husserl, meno fiducioso di Banfi, metterà in guardia la filosofia dal «genio ambiguo» di Galileo che scopre, ma, nello stesso tempo, nasconde. Poiché Galileo, nel momento stesso nel quale vede, è portato a fissare l'esperienza in una visione immutabile, compromettendo l'infinità della ragione (e cioè, per Banfi, l'infinità del trascendentale) nella concretizzazione del metodo matematico in realtà fisica (cfr. Edmund Husserl, *Krisis der Europäischen Wissenschaften*, Haag 1954: «Galilei, der Entdecker... und verdeckender Genius», p. 53).

Per Banfi la vita di Galileo è invece un momento felice: è un momento di incarnazione della ragione in una personalità scientifico-filosofica e in una situazione storica (la «felicità» di Galileo a Padova) nella quale finirà per irrompere, tuttavia, la dialettica tra il finito e l'infinito. Nei *Principi* l'idea del trascendentale scava in se stessa, si immerge nella dialettica tra il determinato e l'indeterminato, tra il finito e l'infinito. L'idea trascendentale «non rappresenta un aspetto determinato dell'esperienza, ma è la legge secondo cui gli aspetti determinati si connettono e si significano [...]. L'idea, appunto per ciò che essa è trascendentale, non rappresenta alcuna realtà determinata; essa è piuttosto l'*a priori* della realtà, in quanto essa è realtà, non dispersa molteplicità, ma connessione e organicità, non vuota immobilità di determinazioni fisse e ostili, ma sviluppo, processo, correlazione infinita, il cui principio trascende ogni aspetto particolare di determinatezza» (p. 226).

L'idea è l'*a priori* della realtà in quanto la realtà è unità. La vita è tale solo se supera la propria determinazione e la ragione è ragione soltanto se oltrepassa

sempre le sue forme fenomenologiche. Eppure la realtà si presenta in un condizionamento in traducibile in relazionalità: è dura, dispersa, spesso fissa e ostile. La fiducia di Banfi nel senso positivo dell'esperienza e della ragione rimane tuttavia incrollabile. La ragione si dovrà porre in funzione dialettica rispetto alla condizionatezza e alla durezza dell'esperienza. La stessa infinità della ragione sembra possibile perché parte da un limite, da un *presupposto* e, se è vero che l'esperienza è infinita, non è men vero che l'infinità dell'esperienza non è mai esauribile razionalmente e si pone quindi come *dato di fatto* contro il quale bisogna combattere. «Il sistema di idee non genera l'esperienza, ma ne presuppone la determinazione e le relatività d'onde si solleva non come rappresentazione del suo essere in sé, ma come legge trascendentale della sua infinita continuità. Al pensiero filosofico perciò sono dati gli aspetti di obbiettività determinata dell'esperienza» (p. 239). Appare qui la sensibilità di Banfi per il condizionamento dell'esperienza o, se si vuole, per la sua «resistenza», se non proprio per la sua «negatività». Eppure subito Banfi reagisce: «L'esperienza, come ci è data, è frammentaria, discontinua: ha un carattere dogmatico irriducibile» (p. 240). È qui che si pone il vero problema e vien fatto di chiedersi se è davvero possibile la traduzione totale del dogmatismo frammentario, della durezza esistenziale dell'esperienza, «nell'universalità razionale dei sistemi relazionali, in funzione dei quali il dato dell'esperienza stessa lascia cadere la sua connessione intuitiva che lo opponeva come oggetto determinato a un soggetto determinato». Tuttavia, continua Banfi, «in quanto l'esperienza si trasforma nell'ordine dell'universalità della ragione, essa lascia trasparire, in forma sempre più pura, l'intreccio fenomenologico dei momenti della sua struttura trascendentale, indipendentemente dalla pluralità dei punti di vista, libera cioè da ogni assunzione dogmatica, come assolutamente in sé, di particolari posizioni fenomenologiche» (p. 241). L'esperienza resiste e d'altra parte la ragione lotta contro l'ostinata determinatezza dell'esperienza. La ragione è la vita dell'esperienza, anzi è più che la vita. Ma la vita, a sua volta, sembra esigere qualcosa di più, per lasciarsi trasformare, della traduzione in positivi termini razionali della sua negatività. Appare qui che il trascendentale deve attuarsi come *praxis*.

Forse l'esperienza appare risolubile dalla ragione perché già è stata concepita in modo da essere risolubile? O forse la dimostrazione teoretica della razionalità dell'esperienza, e quindi del trascendentale, del principio della ragione come vita dell'esperienza, risulta impossibile? Non è il senso razionale della vita risolto nel trascendentale, come direbbe Whitehead, la sua ultima irrazionalità? Banfi è ben lontano da non avvertire questa situazione limite: «Abbiamo spinto la dimostrazione fin dove era possibile. Sembra potersi ora domandare se una interpretazione del concreto sapere filosofico, secondo la struttura razionale da noi analizzata, sia di fatto possibile, e se da ciò, veramente, ne esca chiarita la problematica. Noi possiamo rispondere che, se ciò non è possibile, è necessario

rinunciare a parlare di un sapere filosofico, di una sua validità teoretica, e a intendere perciò le forme della sua costituzione e del suo sviluppo. Noi dovremmo ricadere in una sua interpretazione dogmatica e subirne la problematicità pur riconoscendo che esso è, di massima, la negazione della posizione dogmatica del conoscere» (p. 248).

Dunque o il sapere filosofico è la vita del trascendentale o non è possibile: la filosofia stessa sembra porsi in crisi. Potrà, forse, presentarsi come un'introduzione alla *praxis*, e allora la filosofia non sarà che una preparazione all'azione politica. Oppure la filosofia potrà scoprire in se stessa, proprio nell'approfondimento del trascendentale, un nuovo senso «metafisico». In realtà le due posizioni non si escludono ma aprono la via a nuove ricerche filosofiche e a un nuovo senso della vita.

Banfi vede con chiarezza la possibilità di un trascendentalismo pragmatico della ragione: «Ogni filosofia propone un compito all'azione, ma un compito che trascende ogni posizione determinata dell'attività stessa ed è perciò l'affermazione di un dover essere, che è più reale di ogni essere particolare, perché è l'attualità di ciò che nell'essere c'è di assolutamente reale, il principio di risoluzione della sua determinatezza. Questo senso trascendentalmente pragmatico che caratterizza il sapere filosofico, e che gli assegna un tipico valore nel corso della cultura, appare, in ogni sistema particolare, determinato secondo una parziale direzione, caratterizzata dall'aspetto della struttura trascendentale dell'esperienza che in esso è elevato a universalità» (p. 257).

La *praxis*, dunque, da un lato tende a un fine dell'azione non predeterminabile e, dall'altro, deve attuarsi in direzioni parziali, in campi determinati. I campi determinati non possono chiudere in sé il fine della ragione e la ragione, a sua volta, non può porsi come essere, poiché, ridotta a essere, non potrebbe mai esprimersi come azione che vuole altro da ciò che è realizzato e determinato, e potrebbe porsi soltanto come vuota identità con se stessa. Trascendentalismo pragmatico, sì: esso esige però la concretezza dei campi particolari di azione, la loro non separazione, la loro relazionalità, la loro linea di risoluzione organica secondo un'intenzionalità filosofica che è visione di un fine e azione per quel fine (pp. 257-258). La *praxis* esige che la dialettica tra finito e infinito si ponga sul concreto piano storico, che ogni momento della storia sia l'incontro tra l'eterno e il tempo, l'incarnarsi della ragione non solo in una forma fenomenologica ma in una situazione storica. La situazione storica in cui la ragione si è incarnata appare tuttavia, in un secondo momento, come un limite, come una forma chiusa che deve essere spezzata (e non soltanto razionalizzata), che deve essere trasformata in una nuova forma, e trasformata dall'azione in cui la ragione esprime il proprio slancio intenzionale, il proprio agire in nome di un principio di vita che è più che la vita, di un progetto trascendentale che oltrepassa ogni forma concretamente realizzata. Il rapporto tra forme fenomenologiche e idea trascendentale, come rapporto tra forme di vita e vita che è progetto positivo

infinito, diventa un rapporto dialettico e come tale si attua nella storia. Il «più che la vita» acquista una tonalità etica proprio perché la dialettica agisce nella concretezza storica: «La direzione etica universale non è da attendersi da un astratto principio o valore ideale immune dalla particolarità degli eventi storici, ma dalla coscienza e dalla volontà di un reale processo unitario all'interno della storia stessa»: questo processo unitario tende a «una concreta finalità costruttiva» (cfr. Antonio Banfi, *La mia prospettiva filosofica*, Nuovo ciclo, Padova 1950, p. 42).

L'esperienza appare sempre più a Banfi come esperienza storica, come processo storico. Non solo, ma l'esperienza storica si muove secondo un processo unitario di cui bisogna prendere coscienza e che bisogna *volere*. Il trascendentalismo, come tale, non può dedurre dalla pura ragione la direzione unitaria dell'esperienza e il progetto di trasformazione dell'esperienza stessa. La tonalità del razionalismo critico di Banfi si ancora a una doppia fiducia metafisica: prima all'ammissione che l'esperienza abbia una direzione unitaria, e poi all'ammissione che il «più della vita» sia un valore, una direzione positiva, la quale, nel suo slancio aperto e nella sua volontà di superare ogni morale e ogni società chiuse, deve tuttavia condurre, per non perdersi nell'astrattezza e nell'indeterminazione, a una nuova concreta morale e a una nuova concreta società. D'altra parte Banfi sapeva che qualsiasi forma sociale, se deve essere determinata, tende pur sempre a fissarsi in una forma chiusa: la dialettica è inesauribile e se contro la libertà infinita della dialettica vale la concretezza della determinazione, contro la determinazione chiusa vale la libertà della dialettica.

Nei *Principi* Banfi ha piena coscienza del nuovo senso «metafisico» del suo razionalismo: «La filosofia è l'immanente attiva coscienza metafisica dell'esperienza» (p. 257). «La metafisica dogmatica che noi neghiamo, è solo un limite per la ragione, e contraddittorio, in quanto è posto per la ragione stessa. Esso è l'astratto isolarsi e oscurarsi di una sintesi razionale, in quanto si offre al processo di una risoluzione razionale più complessa. Ma, in altro senso, la ragione filosofica che noi abbiamo sin qui sviluppata e chiarita, è essenzialmente metafisica proprio in quanto essa ha per presupposto l'esperienza nella sua totalità» (p. 255). Qui la metafisicità sta nell'ammissione di un presupposto. Ma in che senso il presupposto è «totale»? Non sarà piuttosto il presupposto, come esperienza storica, e quindi esistenziale, un presupposto incompleto, negativo, un problema effettivamente da risolvere con un'azione di fatto, una situazione esistenziale negativa da trasformare in positiva, e che, proprio per questo, deve essere prima vissuta e sentita come negativa e problematica? È forse vero che l'esperienza storica ha una direzione e che, se si vuole, anche da tale direzione si può credere costituita la sua metafisicità. Tuttavia, accettando questa metafisicità, se essa non è da intendere in senso dogmatico, quale può essere il suo significato?

Al limite i problemi della relazione tra vita e ragione sono anche i problemi della vita e della morte, del positivo e del negativo, dell'implicazione del positivo e del negativo nel seno stesso dell'intuizione banfiana del trascendentale. Il trascendentale ha anche una funzione negativa in quanto processo dialettico che spezza ogni forma e che, se pur tende a costituire nuove forme, si pone anche come processo di «smondanizzazione», per usare un termine di Husserl. «Il trascendentale è, rispetto alla vita personale come alla cultura, principio non pure positivo, ma negativo» (p. 261). «In nessun campo forse il senso negativo si rivela all'esperienza stessa così radicale quanto in quello religioso» (p. 272). Su questo piano l'implicazione tra negativo e positivo (che per Banfi è quella tipica della «teologia della crisi» di Barth, di Gogarten e di Tillich e risente di una non trascurabile eco della mistica di Böhme, intesa come esperienza anticipatrice del trascendentale: cfr. pp. 272-273 e *Introduzione a: Böhme, Scritti di religione*, Torino 1924, p. xv) diventa radicale antinomicità e infine impone la scelta. E la scelta è resa possibile dalla fiducia nel valore etico e religioso della vita. Soltanto per questa fiducia la ragione diventa attiva. Il trascendentale è dialettica della ragione in quanto è dialettica della funzione negativa e di quella positiva della ragione stessa. Così da un lato Banfi, nei *Principi*, si richiama alla problematica negativa della religiosità come si esprime in Kierkegaard e in Dostoevskij (p. 273), mentre dall'altro (si veda principalmente l'articolo «Moralità e moralismo», in *Studi filosofici*, n. 1-2, 1944) riafferma contro la negatività della teologia della crisi e, indirettamente, contro l'esistenzialismo, il valore della positività della vita e l'esigenza della realizzazione di tale positività nel mondo storico.

Il «concreto» è la vita dell'eternità nella passione del finito: «Se la ragione è nella cultura umana la rivelazione del Divino, il Logo in cui l'Eternità vive nella passione del finito, per la persona spirituale essa è il principio della vera libertà. In quanto, infatti, la ragione, attuandosi secondo la sua pura essenza, risolve la certezza di ogni essere particolare e concreto e di ogni coincidenza del valore e del reale, secondo cui la persona possa fondare la propria volontà, la propria azione e la validità stessa della sua singolare realtà, eleva in lei la spiritualità a fede; fede intesa qui non come sentimento soggettivo, ma come assoluta essenzialità, come la presenza in lei operante e dominatrice del Logo. Nel tempo stesso, per necessità dialettica, a ogni atto e a ogni valore si accompagna il senso di piena responsabilità, nell'assumere la quale in concreto e senza limite, come lo scotto della propria limitazione, accettato e sofferto per un tenace e fermo operare, sta l'attualità più pura ed eroica della fede, per cui la persona, proprio in quanto rinuncia a ogni esigenza e a ogni giustificazione che provenga dal suo essere determinato, sente trasparire, nell'affanno suo stesso, la verità per cui essa riposa nel seno dell'Eterno» (p. 293).

Meditazioni fenomenologiche

di Enzo Paci

Nell'atteggiamento fenomenologico c'è un continuo intrecciarsi della riflessione filosofica con la vita quotidiana, con la vita del corpo, con la comunicazione con gli altri, con il rinnovarsi dell'angolo visuale dal quale si considera l'esperienza che si vive, con il passato che si scioglie e si riannoda: immanenza profonda, intenzionale, della riflessione filosofica nel tempo.

Il mondo dell'estetica: il mondo del dolore e del piacere, della liberazione dal dolore e dell'intenzionalità edonistica. Il mondo dei bisogni: il bisogno che intenziona un'essenza come visione della soddisfazione: origine empiristica, sensualistica, dell'essenza.

La dialettica delle *Meditazioni cartesiane*, l'emergere dell'autocoscienza e dell'interoggettività, l'intenzionalizzazione delle essenze dopo la *Weltvernichtung*, è dialettica della temporalità sensibile e dialettica del bisogno e della soddisfazione, del dolore e del piacere.

Schopenhauer: la *Weltvernichtung* come liberazione dal dolore: la visione estetica come direzione positiva di questa liberazione. Viene negata la volontà di vivere come volontà inconscia, non teleologica. Schopenhauer non si accorge che l'intenzionalità teleologica è già presente nel bisogno di soddisfazione, nell'*Einfühlung* richiesta dall'eros, che è già alla sua origine mancanza di comunicazione e di relazione fattuale. Empiricamente, fattualmente, la *Weltvernichtung* è il senso della mancanza che contiene in sé la direzione verso la liberazione da ciò che manca, verso la soddisfazione e la comunicazione. La *Weltvernichtung* si incarna nell'Eros, figlio di Penia: nel bisogno, nel dolore, nell'angoscia. Direzione: dal dolore verso il piacere, dal negativo verso il positivo, dalla mancanza verso la presenza. Direzione immanente nel mancare del tempo, nel vuoto che la temporalità apre, nell'irreversibilità, nel consumo. Proprio da ciò che si consuma nasce l'eros: il nulla indica un'intenzionalità, una direzione estetica, *eidetica*. Da ciò il valore positivo della soddisfazione: senso etico elementare della vita semplice dell'uomo e dell'umiltà dei suoi bisogni: il miracolo delle nozze di Cana in Giovanni (come lo sente Dostoevskij nei *Karamazov*).

Ciò che conta è dunque trasformare la direzione temporale, il consumo, la morte, nell'eplicitazione della direzione positiva di valore che viene indicata

tanto più fortemente quanto più negativa è la situazione.

Nella comunità storica degli uomini la civiltà ha il compito di trasformare la morte in direzione di vita, di conservare in sé l'intenzionalità non soddisfatta dalla finitezza temporale. Lasciare che l'intenzionalità di coloro che sono morti parli in noi, in noi riviva: che la nostra parola sia la parola dei morti che si esprime in noi. È anche questo il significato della storia che noi facciamo rivivere per far proseguire e rinascere in noi le eredità intenzionali. È proprio da questa situazione che nasce il rito, il linguaggio «gestuale» del rito, con il quale ci assumiamo la realtà viva del morto, trasformando la sua intenzionalità nella nostra, facendo vivere in noi la sua anima. Così la dialettica della fenomenologia, la dialettica della processualità e della temporalità, trasformata in dialettica fattuale, diventa rito e mito.

Il rito è essenziale alla vita: è la ripresa di ciò che è stato negato di fatto dalla *Weltvernichtung*: alla fine è sempre rito della morte e della rinascita. Questo rito, prima compiuto e poi visualizzato (nascita delle essenze visive, delle interpretazioni mitiche del rituale), è l'incarnazione di ciò che la filosofia ci ha spesso indicato come il trascendentale e, come tale, è *Lebenswelt*.

Originarietà e spontaneità esistenziale del rituale. Ma c'è sempre il pericolo che del rito si impossessi lo stregone e che esso diventi strumento burocratico della casta sacerdotale che vuole affermare il proprio dominio, servirsi dell'intenzionalità religiosa, del bisogno dell'uomo, per imporsi con un monopolio del rito e del mito: capitalismo delle anime. Bisogna liberare la vita non soltanto dal ricatto sul lavoro – con il quale, poiché l'uomo non può non nutrirsi, lo si rende schiavo – ma anche dal ricatto religioso. Poiché l'uomo non può rinunciare al rito si sfrutta questo suo bisogno per imporgli il dogma, per asservirlo alla feticizzazione dell'esperienza religiosa.

La visione teleologica che Husserl ci offre nella *Krisis* è anche una sinossi mai definitiva del sapere: un orizzonte eidetico, visivo, e, nello stesso tempo trascendentale. Il senso dell'intuizione eidetica fa rinascere in forma nuova il platonismo, il valore della chiarezza razionale, come meta ideale, senso della storia e della civiltà. La visione di un sapere organico, l'intenzionalità che apre un orizzonte sempre nuovo della cultura, è correlativa alla riconquista continua della *Lebenswelt*. Proprio perché ci apre a un nuovo orizzonte, la riduzione fenomenologica ci fa vivere nella concretezza dell'esperienza. Esperienza e visione razionale sono infinite come infinito è il passato e infinito è l'avvenire: l'infinito ci circonda ma si attua nella concretezza del tempo.

La *Weltanschauung* di Husserl è concreta organica e «orientata»: da questo punto di vista non è priva di analogie con la prospettiva filosofica di Whitehead. Il *Feeling* di Whitehead è la *Lebenswelt*. Nel *Feeling* l'universo non si chiude in una teoria compiuta: si attua in un processo, in monadi aperte, nelle storie delle varie vite, in ogni organizzazione processuale degli eventi nel tempo. Le cose diventano processo, avventure organizzate di eventi che tendono a un *telos*,

monadi aperte verso il futuro collegate a infinità di altre monadi. E queste monadi, proprio perché sono centri spazio-temporali vissuti e sentiti, e non chiusi in una teoria o in una precostituzione sostanzialistica, si intersecano e si incontrano: socialità di eventi, gruppi di eventi che si realizzano con altri gruppi nel tempo e nello spazio. L'intenzionalità di Husserl è analoga al sentire «estetico» di Whitehead.

La storia non è metodologia: è la concretezza del processo della vita. La *Lebenswelt* è *Lebensvorgehen* di cui il senso è dato dalla temporalità nella misura nella quale la temporalità può realizzare un *telos*. Poiché la temporalità è consumo e morte il processo della vita ha un senso se riesce a trasformare il consumo in soddisfazione, il problema in soluzione, la morte in vita.

Il senso della storia vivente non permette la riduzione della storia a storiografia. La comprensione storica non deve sostituirsi alla vita storica. Gli schemi della storiografia non devono essere malamente concretizzati e assunti come cose storiche reali. È quindi necessario, per raggiungere la vita storica, epochizzare le «cose» storiografiche, liberarsi dalle feticizzazioni storico-ideologiche, dalle astrazioni dei grandi schemi generali. Si ritrova così la «cosa stessa» di Husserl come concreta vita umana, come lavoro quotidiano, contatto con la natura. Si ritrova e si rivive il senso della vita semplice, il valore dell'umiltà. Whitehead: la vera vita storica è «nei reali sentimenti individuali della gente tranquilla che vive nelle strade secondarie e nelle cittadine di campagna» («*Memories*», in *Essays*, 1948, p. 18).

L'irreversibilità ci prova che ogni nostro atto, una volta compiuto, è incancellabile. Rendersi conto che ogni nostro atto diventa, in questo senso, eterno, può essere terrorizzante. Il valore, l'intenzionalità della vita, la libertà delle azioni per il futuro, acquistano un senso cosmico come l'esistenza dell'uomo di fronte al silenzio dell'universo. È per questo che gli uomini vogliono fuggire: con il *divertissement*, con l'attivismo, con l'agitazione, con la fuga dal «riposo», con la «caccia», con la «ricerca» che non vuole in realtà arrivare a una conclusione, che non vuole riposarsi, perché riposarsi significa riconoscere che l'infinito è sempre qui, nel respiro della nostra finita esistenza, in ogni gesto, in ogni azione quotidiana. Lo stesso senso dell'infinito può diventare *divertissement* se non si riconosce che l'infinito è in ogni istante, in ogni atto irreversibile della vita. Lo stesso Pascal ha sospettato nella meditazione sull'infinito una fuga, la volontà di una «caccia» che non vuole raggiungere la sua preda. C'è perfino un'invenzione del mistero che è *divertissement*, se è vero che il mistero è di fatto in ogni determinazione del tempo. Del resto che senso hanno un infinito e un tempo non determinati? Non è proprio nella finitezza del sensibile il mistero metafisico? Non è proprio nell'angoscia e nella gioia, nella vita del corpo che muore, nello stesso bisogno economico? Combattere il materialismo è facile come è facile combattere lo spiritualismo. In realtà l'ansia del regno dei cieli è presente in ogni più

elementare bisogno dell'uomo così come il bisogno è presente in ogni intenzionalità «spirituale».

Gli uomini non lo sanno. Pascal: «Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse et non pas la prise qu'ils recherchent». Dunque il loro errore è di credere di volere la soddisfazione di un piacere e di un bisogno mentre in realtà *non la vogliono*: perché non vogliono il riposo ma l'agitazione. La correzione del loro errore non è allora di riconoscere che la soddisfazione e il riposo hanno il loro senso? Che debbono avere un valore? Non c'è pericolo che la soddisfazione del bisogno uccida il bisogno, che l'aderenza al finito uccida l'infinito. L'infinito è sempre presente: l'intenzionalità risorge sempre dopo ogni realizzazione e il bisogno si fa di nuovo sentire. Ciò che qui più conta è che l'infinito non impedisca all'uomo di risolvere il problema quotidiano: si può dare una pietra a un figlio che chiede del pane?

Credere che il risorgere dei bisogni e dell'intenzionalità sia una svalutazione del finito è sì una condanna della materia e dell'esistenza economica ma è anche una condanna dello spirito. Se vogliamo usare i termini materia e spirito dobbiamo dire che un autentico spiritualista non può avere paura del materialismo. La rivendicazione della materia da parte dei miseri e degli sfruttati è di fatto la conseguenza del tradimento dello spirito da parte degli sfruttatori. Ed è proprio chi «parla» dello spirito che troppo spesso tradisce lo spirito e si perde in un infinito astratto che ignora la realtà della presenza dell'infinito in ogni atto della nostra vita, in ogni evento del cosmo. La nostra cultura ha voluto intellettualizzare tutto questo e ha finito per trasformarlo in un discorso troppo difficile, spesso incomprensibile. Il discorso intellettualistico è il discorso del «tempo della miseria». Eppure basta un atto, un gesto, o un discorso «gestuale», perché tutto ritorni evidente. Quale riconoscenza dobbiamo a Charlot per la sua presenza liberatrice che spezza ogni falsa separazione e ogni astrazione assunta come realtà concreta! E non dobbiamo dimenticare il suo coraggio nel credere al sentimento. Ciò a cui Charlot ci invita è la *Lebenswelt*. Tutta la sua opera è una continua *Weltvernichtung*, una continua epochizzazione che ci conduce a ritrovare noi stessi, il senso della vita e del mondo. Da questo punto di vista ciò che ci insegna Charlot è ciò che ci insegna la fenomenologia.

Valéry in *Léonard et les philosophes*: «Peindre, pour Léonard est une opération qui requiert toutes les connaissances et presque toutes les techniques [...]. Il se meut en quelque sort à partir des apparences des objets». Le «apparenze» sono le «essenze» husserliane e l'atteggiamento di Leonardo è dunque un atteggiamento fenomenologico.

Dipingere è vedere i fenomeni. La visione pittorica, perfino la visione di ciò che non è normalmente visibile, è preziosa per la conoscenza. C'è quindi una specie di reciprocità tra la visione del fenomeno e la scienza, tra l'azione che nella tecnica realizza la visione e il sapere. Ancora Valéry: «Cette réciprocité remarquable entre la fabrication et le savoir, – par quoi la première est garantie

du second – est caractéristique de Léonard, s'oppose, à la science purement verbale, et à fini pour dominer dans l'ère actuelle, au grand détriment de la philosophie, qui apparaît chose incomplète, parole sans action». La visione permette, dunque, la correzione della verbosità filosofica: la parola diventa azione. In realtà la parola attiva è la tecnica naturale, il proseguirsi della natura nella tecnica.

Bisogna ristudiare Leonardo per insistere sul valore visivo, eidetico, della pittura. Da questo punto di vista Leonardo è da ricollegare a ciò che dice Husserl di Galileo. Luperini, nella sua *Mente di Leonardo* (1953), polemizza contro la «pura visibilità» in nome del realismo. Non si tratta di pura visibilità ma di descrizione fenomenologica del reale e del possibile. La pittura contiene sia le «forme che sono» che «quelle che non sono in natura». «Il disegno è di tanta eccellenza che non solo ricerca le opere di natura, ma infinite più di quelle che fa natura.» Leonardo ha sempre il senso della visione di «forme possibili». Quando poi parla dell'esperienza come mediazione, «interprete fra l'artificiosa natura e l'umana specie», egli pensa all'esperienza visiva che è il modello sul quale ogni altra esperienza si basa. La pittura attua fisicamente la forma: nella pittura c'è la prova della possibilità di una sintesi tra il sensibile e l'ideale. Leonardo è sicuro che le ragioni e le idee operano nell'interno della natura perché sono in essa infuse. L'uomo le «vede» e può ridurle a ragionamento astratto. Ma l'operare è possibile perché il ragionamento prima di essere tale è visione e prima di essere visione è relazione naturale (in Kant sarà l'arte segreta dello schematismo che vive nella natura). La necessità dell'operare naturale è la necessità della relazione tra le idee: la natura opera come la ragione insegna a operare e la ragione insegna a operare secondo la necessità naturale. Lo schematismo è qui l'attuazione del razionale nell'opera. L'esperienza mediatrice ci rivela che la natura «adopera da necessità costretta, non altrimenti oprar si possa che la ragione, suo timone, oprar le 'nsegni».

Leonardo scopre l'istinto di morte: la sua visione cosmica non è soltanto positiva. Tutto si consuma, tutto si consuma anche se non ne abbiamo coscienza. L'uomo stesso desidera consumarsi. Luperini riconosce che in Leonardo c'è un giudizio istintivo anteriore alla ragione ma non lo collega con l'istinto di morte di cui pure parla nel suo libro. L'importante, certo, è che la ragione domini l'istinto. Ma questo non è mai del tutto possibile ed è proprio in conseguenza di questa impossibilità che tutto si consuma e muore. C'è la morte perché l'irreversibilità è invincibile. Non è possibile tradurre completamente l'istinto, la materia, a chiara visione razionale. Non è possibile, dirà Kant, vedere l'arte dello schematismo completamente esposta davanti a noi, tradotta totalmente in categorie. L'uomo vede perché ha un corpo e perché ha un corpo muore.

«Tempo, consumator delle cose e, o invidiosa antichità, tu distruggi tutte le cose, e consumate son tutte le cose dai duri denti della vecchiezza a poco a poco, con lenta morte.» Azione e reazione in Leonardo: nelle *Favole* ogni vittoria è una

sconfitta, ogni atto di vita è un atto di morte. Spesso là dove si crede ci sia vita c'è morte e viceversa: «Il ragno volendo trovar requie nella buca della chiave, trovò la morte». Come in Eraclito la vita vive della morte, la morte è immanente alla vita: «Questa terra cerca di mancare di sua vita, desiderando la continua moltiplicazione».

Nel giuoco delle azioni e delle controveazioni l'uomo deve trovare un senso (*sensu proprio* nel significato husserliano) della sua vita, vedere una stella verso cui dirigersi, vivere secondo un'intenzionalità, trasformare l'istinto di morte in amore di vita. Per questo è necessaria la paura, l'angoscia. La paura ha una funzione positiva: «Chi teme i pericoli non perisce per quelli». «Sì come l'animosità è pericolo di vita, così la paura è sicurtà di quella.» «Dolor è salvamento dello strumento.»

Senso della direzione della vita, visione, idea, raffigurazione di eventi futuri e di forme future. La direzione è immanente al sentire: «Ogni nostra cognizione principia da sentimenti». «La cosa immaginata muove il senso.» «Premaginare è lo immaginare le cose che saranno.»

La fine? Forse quando ci sarà identità tra vita e morte, tra movimento e riposo, tra parola e silenzio? Quando regnerà la tautologia, la spiegazione assoluta? «Andranno li omini e non si muoveranno; parleranno con chi non si trova; sentiranno chi non parla.»

Nel cielo appaiono ora i satelliti artificiali. Gli uomini sono stupiti, imbarazzati, impauriti. «Agli omini parrà vedere nel cielo nove ruine.» Bisogna sperare che si tratti della paura di Leonardo, della paura che salva.

Ogni tecnica nasce da una matrice esistenziale. La matrice può riflettersi in più tecniche come una nuvola può essere vista secondo più figure, le quali tutte in modo diverso corrispondono (trasposizione in sede di schematismo della *Gestaltpsychologie*) alla matrice di base.

La definizione tecnica e l'azione tecnica operano nella realtà perché nascono da una realtà pluripossibile, nella quale si può operare secondo molteplici visioni, schemi, definizioni. Leonardo è una testimonianza probante di come il sentire e il vedere possono condurre a nuove tecniche, a nuove costruzioni scientifiche. Il formalismo tecnicistico non vuol porsi il problema della realtà perché ha paura della realtà, perché sente che la realtà è polimorfa, perché teme che costringa a nuove percezioni e a nuove visioni. La fenomenologia ci insegna a non aver paura della realtà. Accettare la realtà, «tornare alle cose stesse», significa riprendere sempre il cammino, rispondere all'*ingens sylva*, sempre rinascente, con una nuova visione, un nuovo senso della vita, una nuova intenzionalità. Questo dice Husserl nella *Krisis*. E Husserl vede perfino in Galileo il pericolo della perdita dell'intenzionalità filosofica, che è poi la perdita del senso della vita. La filosofia è lotta perenne e contro la sempre rinascente selva della barbarie: è vittoria sul nulla e sul terrore. Leonardo sentiva il rapporto vita-morte come legge cosmica: la vita può sussistere soltanto perché c'è la

morte: la vita lotta sempre con la morte. La vita procrea, ma per procreare muore. Come il torrente l'uomo vuol tutto portare a sé, vuol saziarsi di vivere. Proprio per questo muore. «Il torrente portò tanto di terra e pietre nel suo letto, che fu po' costretto a mutar sito.» E quando Leonardo scrive al fratello, che ha avuto un figlio, un erede, e lo rimprovera di essere imprudente nel rallegrarsi, perché la vita procreata dalla vita uccide la vita che la procrea, scrive dimenticando l'affetto familiare, perché è tutto preso dalla dialettica cosmica. Come Anassimandro pensa che ciò che procrea deve morire e pagare la pena del procreare nell'ordine del tempo, perché nell'ordine del tempo la morte fa sì che l'evento si sostituisca all'evento. L'essere del mondo non è compatto: è spezzato dall'irruzione del nulla per il quale l'essere diventa un processo di eventi. La libertà di divenire nel tempo è la morte dell'essere di Parmenide: l'essere muore perché diviene, perché ha una storia. «Amatissimo mio fratello. Solo questa per avisarti come ne' dì passati io ricevetti una tua, per la quale io intesi tu aver avuto erede, della quale cosa intendo come hai fatto strema allegrezza: il che stimando tu essere prudente, al tutto son chiaro come i' sono tanto alieno l'aver bono giudizio, quanto tu dalla prudenza: con ciò sia che tu ti se' rallegrato d'averti creato un sollecito nemico, il quale con tutti li suoi sudori desidererà libertà, la quale non sarà senza tua morte.»

Vedere un nuovo senso della vita di fronte al nulla, nonostante il nulla. Leonardo parla di una stella alla quale è fisso. Ma è sempre una nuova stella. Siamo sempre in crisi di fronte al senso della vita come intenzionalità morale. Se la scienza non può fissarsi in una delle sue tecniche, se la logica non può ridurre la scienza, e tanto meno la filosofia, a una verifica interna alla logica stessa, la morale non può fissarsi in un costume, in una etica oggettiva, così come non può difendersi dal tempo e dai contenuti umani, concreti, personali, storici. Kierkegaard e Hegel avevano sentito questa dialettica.

L'identità tra l'evento e l'eterno è impossibile. È tuttavia l'ansia dell'incontro tra l'eternità e il tempo che ci costringe a rinnovare il senso della vita e del mondo. Di fatto l'eternità è in ciò che passa. Vivere il presente è «dare» un senso: è agire senza pensare a un premio. L'azione senza *karma* di cui parla Krisna. O meglio, per ogni azione in modo diverso, secondo la situazione temporale, il suo senso dovrà essere vissuto come il senso e il significato del mondo. Da questo punto di vista il senso è nuovo rispetto al passato che muore con la mia azione e dal quale la mia azione nasce: è nuovo rispetto al futuro nel quale la mia azione disegna una direzione. È forse la direzione dello Spirito in Giovanni che nasce proprio dalla morte del Figlio dell'uomo, come ha interpretato Hegel.

La continuità positiva di una direzione deve essere sempre riconquistata secondo una nuova visione. Soltanto questa permette di trovare il passato, la terra, il corpo, la vita, la *Lebenswelt*. L'esistenza viene ripresa soltanto dopo l'epochizzazione, dopo la *Weltvernichtung*. Forse era questa dialettica che Hegel

sentiva nella dialettica dell'essenza: l'essenza è il ritorno all'originario e il dato si costituisce alla fine come tale soltanto attraverso la «riflessione» dell'essenza. L'essenza «è il perfetto ritorno in sé dell'essere»: in fondo costituisce la realtà come positività. Il dato prima dell'essenza è insoddisfacente perché è bisogno, angoscia. Dopo il ritorno hegeliano dovrebbe essere un dato soddisfatto. L'errore di Hegel consiste nel credere che il bisogno possa essere soddisfatto da una riflessione. La riflessione non toglie il bisogno e l'angoscia: non è possibile tradurre la dialettica temporale in una dialettica puramente ideale, come non è possibile tradurre perfettamente l'esperienza in una formula logica. La realtà di questa impossibilità è data dal tempo e dalla morte.

Il problema morale è, di fronte alla morte di ogni evento, il conferimento di un senso alla vita di ogni evento. In questo modo, concretamente, con tutto il suo peso dialettico, l'eterno è nel tempo, muore e nasce nel tempo. Non c'è una legge morale *a priori* come non è dato *a priori* un senso del mondo. Troppo facile dire che il problema non esiste: di fatto viviamo di questo problema sia che lo risolviamo bene sia che lo risolviamo male. In morale lo schematismo insegna che, nella misura in cui si epochizza la vita, si trova un senso morale immanente alla vita, implicito nella natura, nell'*a posteriori*. Il senso della morale è anche il senso più positivo del processo naturale ma non è possibile trovarlo se non con l'epochizzazione: colui che perde la sua vita la salva.

L'epochizzazione totale, il distacco assoluto è, naturalmente, impossibile. Questo pensiero ha condotto Kant all'idea del male radicale. Che deve essere ripresa in senso dialettico: c'è sempre da dare un nuovo senso all'universo. O meglio: l'universo in noi si dà sempre un nuovo senso, brucia e rinnova se stesso.

Nel caso limite di un'epochizzazione assoluta ciò che muore dovrebbe essere il tutto e ciò che rinasce dovrebbe essere tutto ciò che è morto. Di fatto, una volta convinti che l'epochizzazione è un'operazione temporale, non è mai superabile il passato che sempre ci condiziona e mai l'avvenire è del tutto nuovo. Di fatto, ancora, l'intenzionalità si continua. C'è sempre un passato e c'è sempre un avvenire. La dialettica implica, nella discontinuità, una continuità, così come l'emergenza implica la permanenza. Se l'incontro dell'evento e dell'eterno nell'identità è impossibile l'ansia di questo incontro è il tema della storia, nella quale si rinnova il senso del mondo. Si rinnova e, poiché l'identità è impossibile, poiché l'eterno non diventa mai presente e il presente non è mai l'eterno – non è mai tutto, non esaurisce mai l'intenzionalità – si continua.

Leggere Husserl può dare talvolta un senso di stordimento: è un fatto che il filosofo della *Lebenswelt* ti rinchiude in una rete di cui le maglie sono strettissime. Il suo discorso può fare l'effetto che la sua sia una *Lebenswelt* vista da chi non è nella *Lebenswelt* e che vorrebbe arrivarci con l'analisi. Proprio questa, però, è l'umanità di Husserl e prova la grande funzione pedagogica della fenomenologia. In un mondo che ha perso il senso della vita, o che lo ritrova soltanto come barbarie, ci voleva l'avventura di Husserl.

Il prigioniero dell'astrazione per vivere deve tuffarsi nel pratico, nel politico, nel tecnico, nello scientifico. Deve dimenticare la propria timidezza di fronte alle «cose stesse» e da timido trasformarsi in esteta, in tecnico, in politico. Di solito il prigioniero dell'astrazione che fa l'esteta non capisce la poesia, l'esaltatore delle tecniche non sa compiere il più elementare lavoro manuale e il tuffo nella politica diventa spesso una soluzione autobiografica. In modo analogo Mademoiselle Vinteuil diventa sadica perché troppo timida, perché si sente incapace di partecipare all'amore se non diventa crudele.

Pedagogicamente la fenomenologia evita il salto a precipizio nella vita: è un'introduzione che si sa introduzione. Husserl è rimasto nella vita un puro intellettuale. Proprio per questo il suo insegnamento, con tutte le sue tormentose analisi, ci può condurre alla *Lebenswelt*. Forse un modo di trovarsi nella vita è l'atteggiamento di fiducia nella ragione. È quello che fa Husserl. Per questo egli può arrivare a una dimensione assai vicina all'esistenzialismo ma senza negare la ragione, e la ragione di Husserl, alla fine, ci invita a un senso della vita che ritrova l'antica natura e, attraverso la crisi e per la crisi, la continua: *Da mihi intellectum et ego vivam*.

2. GLI ANNI DELLA FENOMENOLOGIA

(1960-1969)

I testi raccolti in questa sezione sono tutti di Enzo Paci. Siamo ai suoi «anni ruggenti». Il metodo fenomenologico, ormai maturo, si mette alacremente al lavoro con un intento insieme filosofico e politico. A partire dal 1963 (e fino al 1974) ogni fascicolo è accompagnato da una sorta di editoriale finale in cui lo stesso Paci rilancia in rapide pagine i suoi affondi progettuali verso un'«enciclopedia» dei saperi.

Si comincia con la conferenza di Praga del 1962, «Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl», dove l'Husserl della Crisi delle scienze europee viene rilanciato in chiave marxiana (la conferenza viene pubblicata sul n. 73 del giugno 1963, e di lì a poco uscirà presso il Saggiatore il volume Funzione delle scienze e significato dell'uomo che costituisce la base dell'intero progetto di Paci). Sono anche gli anni dell'importante confronto con il Sartre postesistenzialistico, documentato qui dal saggio «Le parole» (n. 82, luglio 1964), dedicato al Sartre di Les Mots, forse il libro sartriano più amato da Paci, anche se l'attenzione del momento era rivolta soprattutto alla Critica della ragione dialettica.

Il terzo testo che propongo al lettore è «Antropologia strutturale e fenomenologia» (n. 88, luglio 1965, su Lévi-Strauss), che dà un'idea del cammino che Paci aveva deciso di intraprendere all'interno delle cosiddette «scienze umane». Rientra in questo percorso l'interesse per la psicologia (la Gestalt in particolare, raccogliendo le suggestioni di Merleau-Ponty) e la psicanalisi freudiana, di cui si può avere un assaggio nel quarto testo della sezione, «Psicanalisi e fenomenologia» (n. 92, 1966), scritto a ridosso di Dell'interpretazione di Ricœur.

Infine «Vita e verità dei movimenti studenteschi» (n. 108, 1968, anch'esso monografico), dove filosofia e movimenti sociali si incontrano direttamente e Paci fa reagire le idee fenomenologiche di «vita» e di «verità» sulla materia incandescente di quei mesi.

Ma bisogna anche ricordare, per avere un congruo spaccato del lavoro della rivista nel corso del decennio, tutte le incursioni sulla letteratura, sul teatro, sulla musica, sulla sociologia, su Merleau-Ponty, sul Lukács di Storia e coscienza di classe, su Whitehead, sulla logica contemporanea, sulla psichiatria, sulla cultura brasiliana... E il gruppo degli «allievi» che ormai hanno costituito una scuola attorno a Paci trovando uno spazio rilevante su aut aut, da Guido Davide Neri ad Andrea Bonomi, a Giovanni Piana, a Emilio Renzi, senza dimenticare Paolo Gambazzi e Giairo Daghini, e fino ai più giovani (Salvatore Veca e me stesso): figure unite, nella loro diversità, dall'impegno verso il progetto fenomenologico.

Non c'è ancora una redazione vera e propria, tutto è centrato su Paci, ma dietro la rivista esiste ormai un collettivo che frequenta via Burlamacchi (dove ora abita il «professore»), tiene seminari nella aule dell'università Statale, e magari si riunisce in una casa privata o in una «cantina» del centro di Milano a leggere Il Capitale e a discutere di fenomenologia. Enrico Filippini (uno dei «padri» nobili del gruppo Paci) ne ha disegnato uno scorcio molto vivido in un suo scritto apparso su Tempi moderni.

La rivista è diventata bimestrale, viene pubblicata dal milanese Lampugnani Nigri con una tiratura di mille copie, ha assunto il formato che ancora oggi conserva, ha un'elegante copertina (firmata dal grafico Bob Noorda) color marroncino chiaro, che resta invariata a ogni fascicolo.

Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl

di Enzo Paci

Si sa che uno dei temi fondamentali del marxismo è la lotta contro la riduzione della forza lavoro a merce. Questa lotta è anche lotta contro la divisione del lavoro feticizzata.¹ «La forma capitalistica della produzione» scrive Marx nel primo volume del *Capitale* «è diametralmente antitetica a quei fermenti di rivoluzione di cui la meta è l'abolizione della vecchia divisione del lavoro.»² Il lavoro nella società capitalistica – secondo l'espressione di Engels – riduce l'uomo a un accessorio della macchina. L'uomo è costretto a essere «uomo parziale» mentre il comunismo vuol realizzare per l'uomo la possibilità di diventare «un individuo totalmente sviluppato». Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx aveva già chiarito molto bene questo punto. Il capitalismo costringe il lavoratore, che è un uomo concreto, che non è uomo soltanto nel tempo del lavoro, ma in tutte le ore della sua vita, e resta uomo concreto anche quando lavora, a vivere come se fosse un *lavoratore astratto*. L'economia capitalistica ha bisogno di considerare l'uomo come un'astrazione. Ma l'economia non è per Marx una scienza indipendente dallo sviluppo storico della società. Perciò quello che avviene in una società data non è qualcosa di definitivo e di scientificamente necessario. In una situazione storica diversa, mutando l'organizzazione della società e costituendosi una società nella quale il lavoratore non è più contrapposto alla società stessa – nella quale dunque società e individui sono veramente integrati – mutano, insieme alla società, anche le leggi dell'economia. È per questo che Marx ha intrapreso il suo lavoro di critica dell'economia politica: per far vedere che dietro le pretese leggi eterne dell'economia capitalistica si nascondeva la struttura della società borghese. Tutti noi sappiamo che il sottotitolo del *Capitale* è *Critica dell'economia politica*. Questa critica è necessaria, e sempre di nuovo necessaria alla *praxis*, al movimento di emancipazione del proletariato, di tutte le società umane che in modi e gradi diversi sono asservite al capitale. In queste società gli uomini non sono uomini concreti, non possono realizzare se stessi come uomini concreti.

In ciò che abbiamo detto è per noi molto importante che il comunismo si riveli come una collettività di uomini concreti, di uomini che cercano il completo sviluppo di sé in una società che tende a realizzare la propria umanità. Ed è molto importante che ciò possa avvenire per mezzo di una *praxis* che, fin

dall'inizio, è guidata dalla critica all'economia politica, e cioè dalla critica al modo con il quale il capitalismo concepisce l'economia e si serve di essa come scienza. Possiamo dire che Marx quando critica la concezione capitalistica della scienza economica, critica *un cattivo uso della scienza* e una scienza che non riconosce di essere determinata dalla situazione storica e dalla realtà. Da questo punto di vista, una scienza così concepita è astratta.

Questa astrazione, si è visto, è necessaria al capitalismo. Il capitalismo, attraverso il cattivo uso della scienza, *trasforma il concreto in astratto*, e considera poi concreta l'astrazione, mentre nasconde, con la sua ideologia, questa trasformazione. Di fatto questa trasformazione è trasformazione dell'uomo reale in lavoratore astratto, in *uomo parziale*. L'operaio deve veramente vivere nella società capitalistica così come l'economia politica capitalistica lo concepisce. Deve vivere non come uomo totale, ma come uomo parziale e sfruttato, come uomo ridotto a cosa, a *Ding*. Da ciò uno degli aspetti fondamentali dell'alienazione e cioè la riduzione dell'uomo a cosa (*Verdinglichung*). L'uomo lavora la materia, ma la materia lavorata, in quanto entra nello scambio delle merci, toglie all'operaio il valore del suo lavoro a causa del processo di valorizzazione del capitale. Il lavoro prodotto dall'operaio, il lavoro al quale il valore è dato soltanto dal lavoro dell'operaio, si rivolta così contro l'operaio.

Dunque il lavoratore, a causa della valorizzazione del capitale, viene considerato, in ultima analisi, come una merce. La scienza economica usata dal capitalismo nasconde accuratamente questo processo che è poi il processo di feticizzazione delle merci. Ciò che continuamente Marx fa osservare è che la critica dell'economia ha il compito di scoprire *ciò che si nasconde dietro* il carattere enigmatico della feticizzazione delle merci. L'economia borghese non è una scienza disinteressata: essa costringe la società alla feticizzazione. Perciò Marx comincia la sua analisi con lo studio dei due fattori che caratterizzano le merci: il valore d'uso e il valore di scambio. Il valore di scambio, egli dice, è «la forma fenomenica del valore». Il valore è tale, in generale, soltanto perché in esso «viene oggettivato, o materializzato, lavoro astrattamente umano». ³ I valori delle merci «sono cristalli di lavoro umano, cristalli di sostanza sociale». ⁴ Questa cristallizzazione ignora gli individui concreti, e quindi non rende possibile una società concreta. Le *categorie astratte* della scienza economica, il cattivo uso di tale scienza, fanno sì che il valore del lavoro sia nascosto dalla merce. Per questa ragione è molto difficile analizzare la merce. «Una merce sembra, a prima vista, qualcosa di triviale che si spiega da sé [...]. Al contrario è una cosa molto complessa.» ⁵

Per spiegare questa complessità Marx fa vedere che il rapporto tra le merci, in quanto valori, non deve essere inteso come il rapporto tra due cose fisiche. «L'impressione luminosa di un oggetto sul nervo ottico» egli scrive «non si presenta come una eccitazione soggettiva del nervo stesso, ma come la forma sensibile di qualcosa che eccita dall'esterno l'oggetto. Bisogna aggiungere che

nell'atto della visione la luce è realmente proiettata da un oggetto esterno su un altro oggetto, l'occhio; è un rapporto fisico tra due cose fisiche. Ma la forma valore e il rapporto di valore dei prodotti del lavoro non hanno assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica. È soltanto un rapporto sociale determinato dagli uomini fra loro che riveste qui per essi la forma di un rapporto di cose fra loro.»⁶ Il feticismo, in un rapporto sociale determinato, che è quello capitalistico, trasforma dunque in rapporti fisici tra cose fisiche i rapporti sociali che non sono più rapporti tra lavoratori che creano il valore del lavoro, ma diventano rapporti tra cose della natura fisica. Questi rapporti, così concepiti, Marx li dice fantastici, perché, come si è visto, «non hanno assolutamente nulla a che fare con la loro natura fisica». Naturalmente questo non vuol dire che l'uomo reale e concreto non lavori oggetti materiali naturali, ma vuol dire che non si devono ridurre a rapporti naturali o trasformare in rapporti naturali i rapporti sociali. In questo senso Marx è contro la *naturalizzazione* dei rapporti sociali, del lavoro prodotto dall'uomo concreto e sociale, dal lavoratore vivo. La naturalizzazione è la trasformazione del lavoro vivente in lavoro morto: questa trasformazione è caratteristica del capitalismo. Il capitale infatti è morto mentre solo il lavoro che produce il valore è vivo. Così il capitalismo costringe il produttore del valore, l'operaio, a vivere come morto, e il colonialismo, per esempio, costringe il colonizzato a vivere quel tanto che basta per essere sfruttato, con la tentazione ricorrente di distruggerlo. Se lo fa non può però sfruttarlo. È visibile in ciò la contraddizione massima del capitalismo.

Marx chiarisce ancora la sua analisi quando spiega che la cristallizzazione del lavoro in merce è naturalismo astratto in quanto ignora la storia, in quanto non si rende conto che i rapporti sociali sono rapporti storici. I rapporti naturalizzati dal cattivo uso dell'economia sono rapporti storici. Le categorie dell'economia sono fondate sulla storia reale, ed è questo che il capitalismo non vuol riconoscere. Le categorie così concepite, al di fuori del loro *fondamento* – fondamento nel quale vivono nel mondo e nella natura gli uomini concreti, anche gli uomini concreti che sono costretti a vivere come astratti e morti – sono categorie astratte dell'intelletto. Tuttavia queste categorie astratte riflettono una società obiettiva. Ciò avviene perché nella società borghese *le categorie astratte funzionano come concrete*, e cioè perché nella società borghese il lavoratore vive veramente come un'astrazione e i rapporti tra i lavoratori sono rapporti concepiti come rapporti della natura fisica. «Le categorie dell'economia politica borghese sono delle forme dell'intelletto che hanno una verità oggettiva in quanto esse riflettono dei rapporti sociali reali, ma questi rapporti non appartengono che a questa epoca storica determinata, dove la produzione delle merci è il modo della produzione sociale»,⁷ caratterizzato dalla feticizzazione.

Dunque è caratteristico del modo di produzione della società capitalistica che in esso le categorie astratte diventino concrete perché tale società è organizzata

secondo categorie astratte che sono diventate *obiettive* e, nel medesimo tempo, secondo rapporti sociali che sono concepiti come rapporti tra cose fisiche. Abbiamo qui un'astrazione e una fisicizzazione, o naturalizzazione, e queste sono legate al fatto che la società capitalistica non vuol riconoscere che anche l'astrazione e la fisicizzazione sono fondate sulla storia reale, su un periodo storico che deve essere trasformato.

In questo modo le categorie usate dall'economia sono opposte al movimento, alla dinamica della trasformazione. Esse riflettono una società obiettiva, quella borghese, ma questa società è su una cattiva via. Come l'uso borghese della scienza è sulla falsa via della scienza, così la *praxis* del proletariato, opponendosi alla scienza borghese, sarà sulla via vera della scienza e, nello stesso tempo, proprio per questo, potrà costituire una società, non solamente *fondata*, ma fondata su una storia che non è su una cattiva via. C'è qui una lotta della buona via contro la cattiva via e cioè si rivela uno degli aspetti della dialettica. La storia cattiva è quella costituita dalla lotta di classe; quella buona è quella che, combattendo la lotta di classe, instaurerà una società senza classi. L'attore reale, orientato secondo la buona via della scienza, e che trasforma la società e la storia, è il proletariato.

Comprendiamo allora perché il marxismo non soltanto è una critica della scienza male usata ma è anche una *scienza fondata* nel suo uso ed è tale in quanto distrugge sia le categorie astratte sia la società che in quelle categorie si riflette. In altre parole ci sembra di comprendere bene, da questo punto di vista, in che senso, tutto particolare, il marxismo è scientifico e perché esso è una scienza della storia e un'azione nella storia.

L'analisi scientifica del marxismo è un'analisi che segue il corso reale delle cose e la buona via della storia. L'uso cattivo delle categoria dell'economia è astratto in quanto è il contrario dello svolgimento reale e del *senso di verità* di tale svolgimento. Dunque anche la società capitalistica che si riflette nel falso uso dell'economia è il contrario della società reale. È una società capovolta, nella quale l'astratto è concreto e il concreto è astratto, nella quale la natura fisica diventa rapporto sociale e il rapporto sociale diventa natura fisica. Il marxismo, rovesciando il rovesciamento del reale che caratterizza la società capitalistica, e cioè *negando la negazione*, fonda, nel medesimo tempo, la scienza e la società secondo un significato di verità.

Leggiamo ora Marx: «La riflessione sulle forme della vita sociale e, di conseguenza, la loro analisi scientifica, segue una via completamente opposta al movimento reale. Essa comincia, da principio, con dei dati già completamente stabiliti, con il risultato dello sviluppo delle forme che imprimono al prodotto del lavoro il suggello delle merci e che, di conseguenza, presiedono già alla loro circolazione e possiedono anche la fissità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto, non del carattere storico di queste forme, che loro appare piuttosto immobile, ma del loro senso».⁸

Poiché l'analisi scientifica deve analizzare la società capitalistica, comincia dai dati di questa società e perciò è costretta, dato che la società capitalistica è rovesciata, a seguire il movimento opposto a quello reale. Ma l'analisi scientifica è *vera se si rende conto di questa astrazione a cui è costretta*. Risale quindi dai dati e dalle merci, già fissate nella circolazione, alla loro *origine*. Scopre le contraddizioni della società capitalistica perché scopre che l'uso capitalistico della scienza, non rendendosi conto che riflette un movimento rovesciato, è un uso sbagliato. È molto importante comprendere questo punto perché esso spiega l'uso che fa Marx dell'astrazione nel *Capitale*. Marx si muove dall'astratto verso il concreto. Comincia con l'analisi dell'astratto che funziona come concreto e scopre che questa contraddizione si trasforma in una *praxis* per la costituzione di una società libera dall'astrazione feticizzata.

Nella società capitalistica le cose reali appaiono *come quello che non sono*, in quanto l'operaio è sempre uomo concreto, anche se viene costretto a vivere come uomo astratto a causa dell'astrazione che funziona come concreta; appaiono *come quello che sono*, perché l'operaio è costretto a vivere veramente come un'astrazione. In altre parole i rapporti capitalistici, dice Marx, sono *rapporti naturali tra persone e rapporti sociali tra cose*: di conseguenza appaiono così⁹ e nascondono l'uomo *parziale*, presentandolo come totale. Reale è qui ciò che non è vero. La realtà capitalistica è contraddittoria perché non è la vera realtà. Il prendere coscienza di questa situazione guida la *praxis* che ha per compito di costituire una realtà secondo il senso della verità.

Il marxismo, in quanto vuol instaurare una società concreta di uomini che possano sviluppare completamente se stessi, è la vera difesa delle concrete persone umane, della loro realtà e della loro verità. La società che il marxismo vuol fondare è la società degli uomini vivi e veri e cioè del lavoro vivente.

Il capitale non deve porsi in un rapporto contrario alla realtà e alla verità. La stessa cosa si deve dire della terra, come Marx dimostra nell'analisi della rendita fondiaria. Nell'inversione del rapporto i prodotti dominano i produttori e i produttori, così, da vivi diventano morti. Perciò Marx dice che per il capitalismo i soggetti individuali sono sempre sottintesi e mai riconosciuti. Il capitalismo finisce per negare l'individuo concreto e la sua stessa esistenza. Marx scrive: «La forza lavoro esiste soltanto come attitudine naturale dell'individuo vivente, quindi la produzione di essa presuppone l'esistenza dell'individuo».¹⁰ Il capitalismo nega l'esistenza dell'individuo concreto e finisce per negare l'esistenza del mondo. Volendo nascondere la vita concreta e il significato dell'uomo, finisce per perdere e distruggere la realtà. Ora, dice Marx nel terzo volume del *Capitale*,¹¹ la vera scienza deve ricondurre l'apparenza alla realtà, deve fare in modo che si riveli la situazione reale. Deve prendere coscienza che la situazione capitalistica è falsa e si pone contro il processo della realtà, contro la vera direzione, il vero fine del processo storico, contro il significato di verità della storia. L'importante è che ciò che appare, che ciò che diventa *fenomeno*,

siano le cose stesse e non le astrazioni. E ancora più importante è che gli uomini diventino se stessi, possano sviluppare se stessi diventando veri uomini. Possiamo comprendere allora anche il compito della fenomenologia che vuol tornare alle cose stesse e fare in modo che esse *si rivelino* perché sia possibile all'uomo il movimento verso il proprio *telos*. L'analisi prospettata è, per molti lati, di tipo fenomenologico. Possiamo ora vedere, in limiti circoscritti, come si può considerare Husserl tenendo presente Marx.

Nella *Crisi delle scienze europee* Husserl conduce la fenomenologia alle sue estreme conseguenze. Le scienze – egli dice – sono sempre in progresso e in questo *primo senso* non sono in crisi. Ma in un *secondo senso*, in quanto hanno perduto la loro funzione per la società e per l'uomo, esse sono in crisi. Noi possiamo dire, dopo la nostra breve analisi del *Capitale*, che la crisi delle scienze è causata dal cattivo uso della scienza nella società capitalistica. Per Husserl le scienze hanno perduto il significato della verità, della loro vera funzione nella storia, e quindi del loro compito – il che egli dice affermando che le scienze hanno perduto l'intenzionalità. Spiega poi che le scienze sono in crisi perché si servono di categorie astratte e perché hanno dimenticato che le categorie sono fondate in un mondo precategoriale storico e reale, nel mondo che precede l'elaborazione delle categorie scientifiche. In questo mondo l'uomo vive non come soggetto astratto ma come soggetto concreto; non come soggetto parziale, ma come soggetto in tutte le sue funzioni reali. Perciò come Marx critica la concezione capitalistica del lavoratore astratto, così Husserl critica lo scienziato astratto e le scienze che non sono fondate in un mondo precategoriale, in quel mondo che Husserl chiama *Lebenswelt*. La fenomenologia vuol ritornare ai soggetti concreti e alle operazioni concrete dei soggetti nel mondo che fondano le categorie della scienza. Le scienze sono in crisi perché hanno dimenticato la *genesì* storica e reale delle loro categorie.

Nel pensiero di Husserl ci sono due momenti strettamente uniti: il primo è il ritorno al soggetto concreto, il secondo è il ritorno alla *Lebenswelt*. I soggetti vivono infatti nella *Lebenswelt* e sono incarnati nel loro corpo proprio, nel mondo che li circonda, nella *Umwelt*. Già in *Ideen* II Husserl analizza l'uomo partendo dal suo fondamento materiale per poi arrivare a quello che Hegel chiamava lo spirito oggettivo e cioè al mondo storico-sociale.

Nella *Crisi delle scienze europee* troviamo un'importante critica a Kant. Kant, dice Husserl, non ha capito che c'è un mondo reale già da sempre dato (*vorgegebene Welt*) prima delle categorie. Questo mondo precategoriale è per Husserl soprattutto temporale e quindi storico. Il fatto che sia temporale è molto importante. Infatti i soggetti concreti vivono nel presente. Ma nel presente scoprono il passato e con una complessa costituzione lo determinano come passato storico. Nelle sue analisi sul tempo e in alcuni manoscritti del gruppo A e del gruppo E sulla costituzione dell'altro e dell'intersoggettività, Husserl fa vedere, *come* i soggetti, che vivono nel presente, scoprono il mondo che li

precedeva e senza il quale non potrebbero esistere. Questo mondo è anche quello della natura così com'era prima dell'apparizione dell'uomo. Husserl ci fa vedere come l'uomo scopre il mondo di una natura nella quale egli ancora non esisteva, come egli sostituisce come reale tale mondo e lo rende a sé presente attraverso i documenti e le tracce della storia della natura che egli può ricostruire così come, attraverso i documenti storici, scopre le azioni e la vita degli uomini che sono già vissuti.

Nelle *Beilagen* della *Crisi* Husserl insiste sulla storia, e già molto tempo prima aveva dimostrato che la fenomenologia non è soltanto statica ma genetica e che il suo vero metodo è quello genetico-storico. È il metodo con il quale, per esempio, Husserl analizza, nella seconda parte della *Crisi*, l'origine della geometria e della scienza fisica della natura nell'opera di Galileo.

Inoltre Husserl critica Kant perché il soggetto trascendentale di cui Kant parla è mitologico. Il vero soggetto è quello concreto che vive nel mondo con gli altri soggetti concreti: è un soggetto in prima persona, con un *Leib*, un corpo vivente. Questo soggetto è quello stesso che, in Marx, lavorando e operando, crea il valore. E, infine, è in questo soggetto che l'occhio di cui si parlava nell'esempio di Marx non è una cosa, ma appartiene al corpo di tutto l'uomo, al lavoratore concreto.

Come Marx rivela la realtà del lavoro vivente, così Husserl rivela la realtà del soggetto vivente e di tutte le sue operazioni. Il cattivo uso della scienza non capisce che tutte le operazioni scientifiche, come le operazioni del lavoratore di Marx, sono operazioni del soggetto concreto. Le scienze sono in crisi perché fanno diventare oggetti quelli che sono soggetti o, nel linguaggio di Marx, perché fanno diventare rapporti tra cose i rapporti sociali tra le persone. Le scienze mal usate vedono soltanto i risultati astratti delle vere operazioni e non gli uomini. Per questa ragione, nella seconda parte della *Crisi*, Husserl esamina il contrasto tra il soggettivismo, inteso nel senso indicato, e l'obiettivismo. Egli critica l'obiettivazione, che si deve intendere come l'alienazione di Marx. Critica l'obiettivazione perché non fonda le categorie nel mondo reale e precategoriale e perché impedisce la scoperta della fondazione delle scienze e della loro verità. La fenomenologia è trascendentale, nel senso di Husserl, in quanto pone alla base delle scienze i soggetti concreti e in quanto questi sono sempre nella *vorgegebene Welt*.

Al limite Husserl pensa che una società vera è una società nella quale nessun uomo è oggetto, o cosa, ma nella quale tutti sono soggetti. Per lui l'idea di questa società è il *telos* della storia e solo questa società dà un significato alla vita di tutti gli uomini ed è la verità stessa del movimento storico reale.

Abbiamo visto che Marx parte dai dati stabiliti ma che non si ferma a essi in quanto non vuol giudicare una società secondo quello che la società dice di se stessa e cioè secondo la sua ideologia. Una funzione analoga ha in Husserl la sospensione del giudizio o l'*epoché*. Marx dice che le forme sociali si presentano

a noi nella fissità di forme naturali e abbiamo visto che critica la fisicizzazione e la naturalizzazione. Husserl critica il naturalismo e lo critica perché non rende possibile un rapporto autentico tra i soggetti, un autentico rapporto sociale.

Se il rapporto sociale non è possibile come rapporto tra soggetti viventi è perché cade nell'obiettivazione e nell'alienazione. Per questa ragione Marx diceva che i rapporti sociali «non hanno assolutamente nulla a che fare con la natura fisica».

È importante capire che per Husserl la fenomenologia è trascendentale in quanto è fondata sull'uomo concreto. Anche la fondazione trascendentale della *logica formale* è l'analisi di come i soggetti operano per costituire la logica formale stessa. Le operazioni sono sempre compiute nel mondo reale e cioè nel mondo già dato. La fenomenologia è una scienza del mondo reale e del significato di verità del mondo reale. Nello stesso senso si può dire che il marxismo è una scienza della realtà e della trasformazione della realtà.

Nella seconda sezione della terza parte della *Crisi* Husserl analizza il rapporto tra la psicologia e la fenomenologia. Egli critica la psicologia per la stessa ragione per cui critica l'obiettivazione, la feticizzazione, l'alienazione. Secondo Husserl la psicologia ha dimenticato l'uomo, il soggetto concreto e integrale nel quale ha la sua radice tutta la vita psicologica. La psicologia criticata da Husserl cade nella fisicizzazione oppure riduce l'uomo soltanto a una parte di se stesso, a uomo parziale, perché non si accorge che non è accettabile il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*.

Husserl ha esposto per la prima volta le idee che doveva sviluppare nella *Crisi* in tre conferenze tenute qui a Praga nel novembre del 1935. Lo sviluppo di queste conferenze, che oggi costituiscono la prima e la seconda parte della *Crisi*, è stato fissato da Husserl in due saggi pubblicati nel primo numero della rivista *Philosophia* uscita a Belgrado nel 1936 e diretta dal professor Arthur Liebert. Husserl ha lavorato alla *Crisi* fino all'agosto del 1937, fino a quando cioè glielo ha permesso la malattia che lo ha poi condotto alla morte,

L'ultima parte della *Crisi* doveva studiare il rapporto tra tutte le scienze. Doveva cioè fondare le scienze sulla scienza del mondo concreto, sulla scienza della *Lebenswelt*, scienza che è poi la stessa fenomenologia. Husserl non ha finito questa parte della *Crisi*, anche se ci ha lasciato molti manoscritti su questo argomento catalogati con la lettera K.

Il compito di Husserl è rimasto interrotto. D'altra parte egli ha posto il problema di tutte le scienze, ma non si è posto il problema dell'economia, il problema che è al centro delle analisi di Marx in quanto il *Capitale* è una critica dell'economia. La critica dell'economia può farci vedere sotto una nuova luce il compito che Husserl si era posto con la critica di tutte le scienze e la ricerca del loro fondamento. Le scienze devono scoprire la propria funzione e la propria verità. Tutte devono essere articolate secondo il loro compito intenzionale. Ciò vuol dire che tutte vanno ricondotte alla realtà dell'uomo e al significato della

storia dell'uomo, a quello che Husserl indica come il significato intenzionale della storia. Per Marx la feticizzazione delle merci è un enigma. Husserl dice che è un enigma l'obiettivazione e la crisi delle scienze.

Nelle scienze gli atti utili sono diventati dannosi. La fenomenologia come filosofia deve restituire alle scienze la loro funzione sociale e umana. La fenomenologia non è una filosofia nel senso tradizionale. È una filosofia che non deve liberare soltanto il filosofo ma tutta l'umanità e come tale diventa *praxis*.¹² Non è dunque una astratta filosofia ma una filosofia che trasforma la realtà. Husserl dice che deve riplasmare gli uomini e il loro mondo circostante e, con precisione, scrive che deve trasformare «l'esistenza politica e sociale dell'umanità».¹³

La crisi delle scienze, e Husserl insiste su questo fatto, non è soltanto una crisi della conoscenza, ma una crisi dell'esistenza dell'uomo. Per questa ragione la storia della filosofia moderna deve diventare una lotta, una lotta per il significato dell'uomo. Questa lotta è anche una lotta contro lo scetticismo e l'irrazionalismo.

Quando l'uomo prende coscienza che la causa della crisi delle scienze è l'obiettivazione, prende anche coscienza della funzione razionale delle scienze. Scopre la propria natura razionale e comprende che bisogna realizzare nella storia una società razionale.

La presa di coscienza rivela ciò che è nascosto, il significato di verità del processo storico. Per l'umanità la presa di coscienza dell'obiettivazione è una comprensione radicale del proprio compito e del proprio *telos*. È la lotta per una umanità autentica. Scrive Husserl: «L'umanità in generale è per essenza un essere uomini entro organismi umani generativamente e socialmente connessi, e se l'uomo è un essere razionale, lo è soltanto se tutta la sua umanità è un'umanità razionale».¹⁴

Note

¹ Questo scritto è il testo italiano di una conferenza tenuta all'Accademia filosofica di Praga il 24 ottobre 1962.

² Karl Marx, *Il Capitale*, Rinascita, Roma 1956, I, 2, p. 201.

³ Ivi, I, 1, p. 51.

⁴ Ivi, p. 50.

⁵ Ivi, p. 84.

⁶ Ivi, p. 86.

⁷ Ivi, p. 89.

⁸ *Ibidem*. Trad. leggermente modificata.

⁹ Ivi, I, p. 86.

¹⁰ Ivi, p. 187.

¹¹ Ivi, III, 3, p. 228.

¹² Edmund Husserl, *Crisi delle scienze europee*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 37.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 44.

Le parole

di Enzo Paci

Les Mots (Gallimard, Paris 1964), si dice, fa parte dell'*Autobiografia* che Sartre sta scrivendo; anzi ne è l'inizio. Come genere ci fa pensare alla prefazione a *Aden-Arabie* di Nizan e al saggio «Merleau-Ponty vivant».

Autobiografia sì, ma con un suo posto nel pensiero di Sartre, con una sua funzione. Sartre si trova oggi di fronte a se stesso come di fronte al problema dell'individuazione e della singolarità. La storia, e ce ne siamo resi conto leggendo il primo volume della *Critique*, è movimento in corso verso una totalizzazione aperta; reali, però, sono soltanto gli individui, i soggetti. Sappiamo che non è negato qui un autentico «collettivismo»: al contrario il socialismo appare come l'unica possibilità di non contrapporre una società astratta a un soggetto astratto, o a un soggetto divenuto oggetto.

Il soggetto, scoprendo se stesso e la propria individuata concretezza, scopre gli altri e si scopre uomo come gli altri. L'umanismo si rivela secondo una nuova prospettiva – che per noi è sempre stata implicita nella fenomenologia. L'io trascendentale – lo abbiamo spesso ripetuto – è in realtà l'uomo concreto ed è, nello stesso tempo, una tipicità, una relazione intersoggettiva. Sartre spesso ricorda che anche Merleau-Ponty pensava più o meno così.

Ritornare a se stessi può sempre avere un significato nuovo. Possiamo scoprire ciò che è rimasto nascosto, non solo in noi e per noi, ma nella storia, nel nostro stesso corpo, nel mondo, nella natura nella quale viviamo noi, vivono gli altri e sono vissuti i nostri progenitori, per tutta la storia dell'evoluzione. Possiamo scoprire il senso dello stesso ritmo elementare della nostra vita. Non si tratta di essere più o meno d'accordo con Husserl – la fenomenologia non può essere che una continua autocorrezione e una continua autotrasformazione – ma di praticare o no un esercizio.

Sartre scrive in «Merleau-Ponty vivant» (*Temps Modernes*, n. 184-185, p. 354) che se andava talvolta d'accordo con Merleau-Ponty a proposito di Husserl, il disaccordo cominciava quando si presentavano «conflits qui puisaient leur source dans nos enfances, jusque dans les rythmes élémentaires de nos organismes». Anche questi conflitti appartengono, naturalmente, alla dialettica.

L'accordo è possibile ma si pone sempre al limite. Ognuno di noi può comprendere o «costituire» l'altro nella misura con la quale disocculta se stesso,

nella misura, per esempio, con la quale compie un esercizio analogo a quello al quale Sartre si sottomette in *Les Mots*. Ecco un modo di «costituzione» diverso da quello che Sartre stesso prospetta in *L'être et le néant*.

In un certo senso la «totalizzazione in corso» della *Critique*, e cioè il senso di verità della storia, rimbalza indietro dagli «insiemi pratici» e arriva al livello dell'individuo, del soggetto. *Les Mots*, allora, fa parte dell'*Autobiografia* di Sartre ma fa parte, allo stesso titolo, del secondo volume della *Critique*. In qualche modo è questo secondo volume, in quanto è la fondazione del primo, una fondazione che esige la critica di ogni occultamento letterario e quindi dell'alienazione delle parole, delle parole usate come categorie astratte, fissate nella dimensione letterario-categoriale. Da questo punto di vista e in questo senso *Les Mots* è l'analisi della *crisi della letteratura* e si può presentare, dialetticamente, come un superamento della crisi: non a caso è il testo forse più riuscito di Sartre.

Conviene considerare l'*Autobiografia* di Sartre come un nuovo volto del suo umanesimo. Un umanesimo raggiunto attraverso il disoccultamento individuale e il superamento del formalismo letterario. Umanesimo che potrebbe anche sembrare una conclusione ma che, in ogni caso, non è quello descritto alla fine di *L'être et le néant*. L'uomo non è colui che, vanamente, vuol diventare Dio. Piuttosto, riconoscendo la propria umanità e la propria miseria (magari dicendo che «ne sait plus que faire de sa vie» – p. 211), si ritrova, per la prima volta, proprio come uomo, davvero come soggetto umano, come *ogni soggetto umano*. È la conclusione stessa, evidentemente molto importante, di *Les Mots*. Sartre non vuole più, come nell'infanzia che lo ha fatto diventare scrittore, essere Parsifal o Michele Strogoff. Può sospettare di sé fino a pensare che bara; ciò che tuttavia ama ancora è di non essersi creduto un uomo superiore, di aver contato soltanto sul lavoro e sulla fede per «salvarsi».

Se si tratta di una salvezza e di un umanesimo concepiti come li concepiva il nonno materno Karl Schweitzer allora, dice Sartre, la salvezza può essere posta «au magasin des accessoires». Ma ciò non esclude, anzi conferma – sia pure, in Sartre, sempre dialetticamente, e talvolta ironicamente e persino umoristicamente – la possibilità di un vero umanesimo. Val la pena di citare per intero le ultime righe di *Les Mots*: «Si je range l'impossible salut au magasin des accessoires, que reste-t-il? Tout un homme fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui».

Non credo che la conclusione che precede neghi l'individuazione. Ciò che nega è la pretesa di un individuo di imporsi a un altro o piuttosto, direi, nel mio linguaggio, la pretesa di imporre se stesso come soggetto agli altri degradati a oggetti. Se scrivere è far questo e se farlo viene presentato come salvezza, lo scrittore crede di salvarsi proprio mentre si dimentica come uomo concreto e come soggetto obliando le proprie azioni umane. Egli può credere di trasformarsi nella propria opera, nell'*oggetto-opera* distaccato da lui, come se scrivendo si innalzasse all'arte intesa come forma in sé dello spirito (che è poi la

concezione di nonno Schweitzer e, ovviamente, non solo di nonno Schweitzer).

In realtà non esiste arte che non sia fondata dal soggetto umano, che non sia il risultato di operazioni e di lavoro umani: «La culture ne sauve rien ni personnes, elle ne justifie pas. Mais c'est un produit de l'homme: il s'y projecte, s'y reconnaît: seul ce miroir critique lui offre son image» (p. 211).

Les Mots è un'introduzione all'umano attraverso l'analisi dell'alienazione delle parole. Ma l'alienazione delle parole nasce dall'oblio dell'uomo che è la radice delle parole e del loro significato. Perciò l'analisi richiede la liberazione dalla riduzione delle parole a oggetti, anche a quegli oggetti che sono *i libri*.

Il mondo di casa Schweitzer è il mondo dei libri: «J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres. Dans le bureau de mon grand père il y en avait partout» (p. 29). Leggere vuol dire, in qualche modo, diventare un libro e vedremo che anche lo scrittore potrà pensare di incarnarsi materialmente in un libro. Per Sartre bambino il rapporto tra parole e libro è l'espressione di un ordine costituito. Il piccolo Sartre, appena comincia a parlare, è già «un bien culturel». Ama i libri prima di sapere che cosa sono i libri: «Mon grand-père – si maladroit, d'habitude, que ma mère lui boutonnait ses gants – maniait ses objets culturels avec une dextérité d'officiant» (p. 30). Si tratta di un culto e quando al bambino vengono regalati dei libri egli deve impossessarsene con le necessarie «cérémonies d'appropriation» (p. 33).

La lotta contro l'oggettivazione per ritrovare la parola vivente dovrà passare dall'imparare a leggere e dall'imparare a scrivere. Ma ambedue possono ricadere nell'alienazione delle parole se obliano la fondazione umana. Ogni tentativo di rifondazione, sia nel leggere che nello scrivere, sembra affidato, nel racconto di *Les Mots*, alla madre di Sartre. La dolce Anne-Marie (il personaggio più umano e più vero di tutta l'opera sartriana), una madre di cui si può dire «cette jeune fille de tous mes matins», può tentare di trasformare i libri, ridotti a cose, in parole vive. Non possiamo dimenticare la prima volta che il libro oggetto si trasforma in espressione umana e diventa parola viva, quando Anne-Marie lo legge a suo figlio: «Anne-Marie me fit assoir en face d'elle sur ma petite chaise: elle se penchât, baissât les paupières, s'endormit. De ce visage de statue sortit une voix de plâtre. Je perdit la tête: qui racontait? quoi? et à qui?» (p. 34). È l'inizio di una delle tante pagine perfette, classiche, da antologia, di *Les Mots*.

Ascoltando la lettura Sartre diventa «sensible à la succession rigoureuse des mots» (p. 36): impara a leggere. Ma – ed è un'oscillazione dialettica che ritroviamo in tutta l'opera – la voce finisce per ritornare cosa, libro. L'oggetto libro, per il bambino che lo legge, diventa lo specchio del mondo proprio perché imprigiona il mondo e lo rende astratto, categoriale, «ideale».

«C'est dans les livres que j'ai rencontré l'univers: assimilé, classé, étiqueté, pensé, redoutable encore; et j'ai confondu le désordre de mes expériences livresques avec le cours hasardeux des événements réels. De là vint cet idéalisme dont j'ai mis trent ans à me defaire» (p. 39). Possiamo tradurre con un'altra

metafora, una metafora husserliana: i libri sono la carta geografica e non il paesaggio. Vanno ricondotti al paesaggio nel quale ci aiutano a muoverci, ma sono dei simboli, dei segni che non possono mai prendere il posto delle cose reali obliandole e obliando, con esse, l'uomo.

Chi scrive? Chi racconta? Il soggetto: noi stessi e gli altri uomini. Di cosa parlano i libri? Del senso, dell'intenzionalità della vita, individuale e intersoggettiva. Sono queste le domande e le risposte dell'umanismo, che ci fanno ritrovare uomini dietro le parole e che ci restituiscono le parole come significati, come orizzonti intenzionali della realtà.

Non esiste «le langage à l'état de nature, sans les hommes» (p. 44). Questa del linguaggio «oggettivo», disumanizzato, è stata una delle grandi tentazioni del nostro tempo. *Les Mots*, nella misura in cui la tentazione è stata e può essere anche la nostra o quella di Sartre (p. 52), ci vuol liberare dall'autoalienazione dell'uomo nel linguaggio.

L'ordine dei libri sembra corrispondere all'ordine della realtà: *ordo et connexio idearum idem est acordo et connexio rerum*. L'ordine delle parole diventa l'ordine dello spirito. Si tratta sempre dell'umanismo del nonno, di Karl Schweitzer. «Mais l'humanisme de Karl, cet humanisme de prélat, je m'en suis débarrassé du jour où j'ai compris que tout homme est tout l'homme» (p. 54).

Leggere è ascoltare delle storie. Ascoltando delle storie finiamo per raccontarci delle storie. Raccontarsi delle storie è fuggire nelle parole e può diventare perdita della presenza: familiare, sociale, umana. «Les cailloux du Luxembourg, M. Simonnot, les marronniers, Kerlémami, c'étaient des êtres. Pas moi: je n'en avais ni l'inertie ni la profondeur ni l'impénétrabilité. J'étais un rien: une transparence ineffaçable» (p. 73). L'«esistenza» nel senso sartriano appare qui come la perdita della presenza umana, come l'alienazione del soggetto. È naturale che la ripresa di noi stessi sia ritorno al soggetto. Ci troviamo, in questa situazione, in una dialettica capillare nella quale è facile confondersi e nella quale si confonde talvolta lo stesso Sartre quando oblia la fondazione soggettiva che pure è quella che gli permette di dire: «Je suis un chien», «Je suis un arbre», «Je vie la mort» (pp. 75-76).

Siamo in questo mondo come viaggiatori senza biglietto: è un tema ricorrente in questo libro (pp. 90, 133, 137, 211). E si tratta certo di un tema esistenzialista. Ma possiamo dire che si tratta anche di un tema fenomenologico se viaggiamo senza biglietto perché rifiutiamo il mondano o siamo rifiutati dal mondano. Senza biglietto può accadere che si cerchi di intrattenere il controllore con le parole, almeno quel tanto che basta per arrivare alla stazione vicina, nella quale si crede, o si vuol credere, di essere attesi.

Le parole sono le storie che raccontiamo agli altri e a noi stessi. Con le nostre storie ricominciamo da principio – e possiamo ricominciare sia in senso buono che in senso cattivo, rinnovarci o ripetere gli stessi errori. «Tout se passa dans ma tête; enfant imaginaire, je me défendis par l'imagination. Quand je revois ma

vie de six à neuf ans, je suis frappé par la continuité de mes exercices spirituels. Il changèrent souvent de contenu mais le programme ne varia pas; j'avais fait une fausse entrée, je me retirais derrière un paravent et recommençais ma naissance à point nommé, dans la minute même où l'univers me réclamait silencieusement. Mes premières histoires ne furent que la répétition de l'Oiseau Bleu, du Chat Botté, des contes de Maurice Bouchor. Elles se parlaient toutes seules, derrière mon front, entre mes arcades sourcilières. Plus tard, j'osai les retoucher, m'y donner un rôle» (p. 92).

Ognuno di noi deve e può rinnovarsi. Ognuno di noi può nascondere se stesso nella storia di un eroe, un eroe che rinasce soltanto a parole. Ora, rivivendo la propria storia, Sartre vuol liberare se stesso e gli altri dall'alienazione delle parole e dall'alienazione del falso eroismo, dell'idealismo epico (p. 96). È interessante notare che all'«epica» Sartre contrappone il cinema, nella misura, almeno, nella quale il cinema può rilevare la «présence sans recul de chacun à tous» (p. 99).

Se si deve dubitare di sé per diventare uomini, a maggior ragione si deve dubitare di sé come scrittori. Così Sartre può pensare di essersi incamminato sulla via della letteratura soltanto per far piacere a suo nonno. Lo ricordiamo anche perché vogliamo ricordare l'impressionante citazione di Proust che Sartre ci offre: «Ce serait farce: à plus de cinquante ans, je me trouverais embarqué, pour accomplir les volontés d'un très vieux mort, dans une entreprise qu'il ne manquerait pas de désavouer. En vérité, je rassemble à Swann, guéri de son amour et soupirant: – Dire que j'ai gâché ma vie pour une femme qui n'était pas mon genre» (p. 135). In un certo senso *Les Mots* può apparirci come la sola continuazione possibile, oggi, de *La recherche*. E non mancano pagine che ricordano Proust direttamente. Per esempio quella che trascriviamo, dedicata al cinema. Nella quale si noti il ritmico succedersi delle proposizioni introdotte con un *quand* e la risoluzione, postproustiana, nell'accordo finale «Il y a quatre ans» (nelle sale cinematografiche che Sartre frequentava il pianista suonava *Le grotte di Fingal* di Mendelsohn): «Dans l'inconfort égalitaire des salles de quartier, j'avais appris que ce nouvel art était à moi comme à tous. Nous étions du même âge mental: j'avais sept ans et je savais lire. Il en avait douze et ne savais pas parler. On disait qu'il était à ses débuts, qu'il avait des progrès à faire, je pensais que nous grandirions ensemble. Je n'ai pas oublié notre enfance commune: quand on m'offre un bonbon anglais, quand une femme, près de moi, verni ses ongles, quand je respire, dans les cabinets d'un hotel provincial, une certaine odeur de désinfectant, quand, dans un train de nuit, je regarde au plafond la veilleuse violette, je retrouve dans mes yeux, dans mes narines, sur ma langue, les lumières et les parfums de ces salles disparues; il y a quatre ans, au large des grottes de Fingal, par gros temps, j'entendais un piano dans le vent» (p. 100).

Nel buio della sala e nella nostra solitudine di spettatori gli eroi del cinema possono strapparci alla nostra miseria. Ci identifichiamo ai buoni ingiustamente

sconfitti in vista della gloria futura: «Héros toujours futur, je languissais de désir par une consécration que je repoussais sans cesse» (p. 106). In realtà il giuoco non ci inganna mai: la nostra vera miseria è il nostro rifiuto degli altri o la loro condanna. Al Luxembourg gli «altri» ragazzi non invitano Sartre ai loro giuochi: «J'avais rencontré mes vrais juges, mes contemporains, mes pairs, et leur indifférence me condamnait» (p. 110). Anche per questo, per vincere un'indifferenza che ci condanna, si può cercare di diventare scrittori.

Tentiamo di fuggire e di perderci nell'invenzione fino al rischio di credere all'onnipotenza e all'inferno dell'immaginario. O – ed è ancora alienazione – fino a credere che la nostra soggettività sia soltanto quella che scrive: «Ecrivait, j'existais, j'échappais aux grandes personnes; mais je n'existais que pour écrire et si je disais: moi, cela signifiait: moi qui écris» (p. 127).

Su questa via, lo abbiamo già detto, si può sognare di diventare un oggetto, un libro oggetto, di diventare fisicamente la serie di tomi delle *Opere complete*: «Moi, vingt-cinq tomes, dix-huit mille pages de texte, trois-cent gravûres, dont le portrait de l'auteur. Mes os sont de cuir et de carton, ma chair parcheminée sent la colle et le champignon, à travers soixante kilos de papier je me carre, tout à l'aise. Je renaiss, je deviens enfin tout un homme, pensant, parlant, chantant, tonitruant, qui s'affirme aver l'inertie péremptoire de la matière» (p. 161). Si pensa a certi corpi di Casorati, incartapecoriti come vecchi libri e posti vicino ai libri perché appaiono oggetti come i libri. Ma si pensa anche al pratico-inerte proprio dello scrittore. Lo scrittore corre il rischio di perdersi nel suo mezzo, nel suo oggetto: nelle parole. E tanto più corre tale rischio in quanto non può non servirsi delle parole. Per questo deve ritornare all'origine, non dimenticare le proprie operazioni umane, e il dolore, o l'umana miseria, che l'ha spinto a reinventarsi come eroe o a desiderare di diventare un oggetto, talvolta fino alla morte. Ritrovando l'origine scopre se stesso e, per sé e per gli altri, il significato della propria vita – un significato che deve essere sempre di nuovo riscoperto.

L'autoalienazione è la rimozione di quel soggetto che in realtà noi siamo. E la rimozione del soggetto si attua proprio nel tentativo di ridurre il mondo a parole, a libro. L'io viene negato ed è come se il mondo si servisse del soggetto, come se il soggetto fosse al servizio del mondo che lo usa per diventare parola. In realtà la negazione del soggetto e delle singolarità è un'ipocrisia e lo scrivere, se si trasforma nel tentativo di oggettivarsi e nella negazione di sé, si rivela come amore della morte (p. 160). Con le parole di Sartre: «Pour avoir découvert le monde à travers le langage, je pris longtemps le langage pour le monde» (p. 151). «Le monde usait de moi pour se faire parole» (p. 181). Non siamo noi, non è il nostro soggetto che vuol scrivere: si è scelti per scrivere. «Ce truquage était bien commode: il me permettait de proclamer non insignifiance et simultanément de vénérer en moi l'auteur de chefs-d'œuvre futurs. J'étais élu, marqué mais sans talent: tout viendrait de ma longue patience et de mes

malheurs; je me déniais toute singularité...» (p. 155). «L'appétit d'écrire enveloppe un refus de vivre» (p. 159).

Non è possibile una teoria precostituita della dialettica: siamo sempre nella dialettica e gli stessi modi di interpretazione della dialettica sono nella dialettica. Tuttavia la nostra vita, la dialettica, la storia, hanno un senso intenzionale. Ripartiamo sempre dal presente, possiamo disoccultare il passato, possiamo aprirci all'avvenire. Fenomenologicamente l'io, l'intersoggettività e la società, si incarnano e si misurano sempre nel tempo. E nel tempo si scandisce la dialettica tra la realtà e l'immagine, tra l'esperienza vissuta e le parole, tra il non senso – o il senso nascosto – e il significato della verità.

Si è condizionati in ogni istante e ci si ricrea in ogni istante: in ogni istante possiamo rivelarci o nasconderci di nuovo, negarci nell'immagine, in essa camuffarci e poi, abbandonato il camuffamento, riscoprirci ancora una volta. Questa dialettica «vissuta» è la filosofia di Sartre – ed è, nello stesso tempo, il suo teatro, la sua critica, la sua letteratura. Soprattutto è dialettica «precategoriale»: non cristallizzata nell'oggettivazione e non volatilizzata in un astratto schema intellettuale. È la dialettica che intesse la filigrana dinamica de *Les Mots* e che, se si vuole, è anche il limite di Sartre.

Poiché non crediamo ai conflitti di parole, non è forse giusto polemizzare contro lo spiritualismo per difendere il materialismo o viceversa. In realtà sappiamo che, ripartendo dall'esperienza vissuta, quando ricostituiamo la genesi delle parole i termini idealismo e materialismo, come tutti i termini dell'ideologia, devono essere ricondotti alle operazioni della nostra storia, alle nostre operazioni soggettive. Disoccultando noi stessi e gli altri ci liberiamo dalle astrazioni e precisamente da quelle astrazioni che, pur essendo astrazioni, hanno agito e agiscono come realtà. Le scopriamo per quello che sono attraverso un'analisi fenomenologica, attraverso l'analisi genetica delle nostre illusioni e dei nostri errori.

Les Mots è una fenomenologia degli errori dello scrittore. Dialetticamente proprio questa fenomenologia permette a Sartre di essere scrittore e di ritrovarsi filosofo nel tentativo di ricostituire la propria vita, di dare un senso alle «storie» della propria vita. Per la stessa ragione sembra difficile, oggi, scrivere un romanzo nascondendo a se stessi le motivazioni, le origini del romanzo che ci raccontiamo, come se potessimo dimenticarcele e ricevere in dono dallo stile una nuova innocenza o bastasse una rivoluzione linguistica. Sappiamo quello che facciamo e Sartre porta al limite questa consapevolezza. Paradossalmente è proprio giungendo al limite che egli ritrova uno stile classico e una filosofia che coincide con la memoria, con la presenza, con il timore e la speranza dell'avvenire: «Mes vieux rêves, serait-ce que je les nourris encore secrètement? Pas tout à fait: je les ai, je crois, adaptés... je me demande parfois si je ne joue pas à qui perd gagne...» (p. 212).

L'avvenire potrà essere la possibilità di un movimento totalizzante verso la

verità, la direzione che possiamo, e infine dobbiamo, realizzare nell'orizzonte di verità della storia. Eppure se si pensa soltanto per un momento di aver fatta propria la via della verità, e se si dogmatizza la speranza, si corre il rischio di perdere proprio il senso dell'azione e il «significato di verità». Infine è perché teme di perdere il senso della verità riducendolo a un'affermazione astratta, o a una dichiarazione retorica, che Sartre si descrive con sguardo critico e negatore, scoprendo quanto ci può essere di oscuro e di troppo facile nell'idea di un avvenire che pretende di essere migliore semplicemente perché è avvenire: «Le Nouveau s'annonce dans l'heure présente mais n'est jamais institué» (p. 199). «Naturellement je ne suis pas dupe: je vois bien que nous nous répétons» (p. 201).

Eppure possiamo non ripeterci. *Les Mots* non è una ripetizione e può diventare un punto di partenza anche se la sua analisi è costretta a ripresentificare il passato, anzi proprio per questo, poiché il passato è ripresentificato in nome del farsi intenzionale della verità nel presente e secondo le modalità con le quali, sempre nel presente, la verità è vissuta come avvenire.

La presenza di cui parliamo è, nel suo semplice e complesso significato, quella che in Husserl si pone come evidenza. È il punto di partenza soggettivo in prima persona. Il punto di partenza razionale e umano che, pur essendo punto di partenza, può ampliarsi fino a diventare un compito e un *telos*. Se lo riaffermiamo in base al secondo Husserl, al Husserl inedito e al Husserl che abbiamo cercato di interpretare e di proseguire, e non al Husserl falsamente interpretato come «platonico», o filosofo delle essenze separate, è perché possiamo tener conto anche della lezione di Sartre.

Les Mots ci sembra dunque un'introduzione fenomenologica all'uomo e al significato di verità dell'uomo. Noi sappiamo ora che questo punto di arrivo era già in noi – anche se non lo sapevamo *prima* e non lo riconoscevamo. Sartre ci mette in guardia dal pericolo di ridurre l'uomo e il significato di verità a mere parole. E infatti ci viene richiesta una prassi, un esercizio, un insieme di operazioni. Non è anche *Les Mots* un tale esercizio? E non può essere l'inizio di altri esercizi, un punto di arrivo che diventi, cioè, un punto di partenza, una «presa di coscienza», un farsi della nostra vita nella totalizzazione in corso della storia, non di una storia astratta, ma della storia che è sempre individuale e universale se ognuno di noi è «tout un homme, fait de tous les hommes»?

Antropologia strutturale e fenomenologia

di Enzo Paci

In *Tristes tropiques* (1955), un libro nel quale Lévi-Strauss ci racconta la sua formazione culturale di studioso e le vicende delle sue ricerche etnologiche «sul campo», si parla di «tipi culturali che si riproducono con sufficiente somiglianza in ogni società perché costituiti su opposizioni molto semplici». Bisogna utilizzare «schemi comparati, stabilire un sistema di equivalenze tra i modi di utilizzazione di tipi umani analoghi...».¹ Tipologia, classificazione, sistematicità di analogie e contrapposizioni, riflessioni sul metodo e le sue applicazioni: ecco, a un primo sguardo, il mondo di Lévi-Strauss. Intorno a un certo nucleo si stabiliscono a poco a poco correlazioni, distinzioni e contrapposizioni sempre più ampie, che coinvolgono gradualmente nell'etnologia tutte le scienze. Sembra caratteristica di Lévi-Strauss una certa oscillazione, l'uso del tema con variazioni, una veloce capacità di accostamento, fondata su strutture determinate.

Quando Lévi-Strauss scrive *Tristes tropiques* ha già al suo attivo alcune tra le sue più importanti ricerche «sul campo», tra le quali *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (1948) e l'opera base *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), seguita da *Race et Histoire* (1952). *Anthropologie structurale* (1958) è una raccolta di saggi di cui solo tre sono inediti, due di carattere polemico dedicati il primo a Haudricourt e Granai, il secondo a Gurvitch, e il terzo, «Structure et dialéctique», chiarisce il carattere «dialettico» del metodo di Jakobson (tutti e tre sono del 1956). Così, in un certo senso, *Anthropologie structurale* ci permette di comprendere il cammino percorso dall'Autore: i saggi più antichi raccolti nell'opera sono dedicati rispettivamente a *Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique* (1944-1945) e a *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie* (1945). Quest'ultimo è un testo fondamentale per i rapporti tra antropologia e strutturalismo linguistico (sono citati Trubetzkoy e Jakobson e di quest'ultimo i *Principien der historischen Phonologie*: si tratta dunque della Scuola di Praga).

L'etnologia porta fin dall'inizio Lévi-Strauss verso il «lontano», ma il lontano è lo stimolo per scoprire analogie e omologie, opposizioni e strutture comuni. L'esperienza contingente individuale (l'evento storico) deve essere ricondotta alla costanza delle forme, al sistema permanente. Non è l'unica tendenza, ma

sembra la fondamentale. Gli indiani Nambikwara sono individuati nel loro «isolamento culturale». «Ma è soltanto se si fa appello a tutte le fonti di informazione disponibile, e che devono comprendere, oltre i dati sociologici, lo studio della lingua, quello della cultura materiale e la comparazione con gruppi viventi nel medesimo ambiente geografico, che lo sforzo di interpretazione dei problemi potrà essere razionalmente intrapreso.»² L'isolamento storico deve essere qui oltrepassato dalla comparazione e dall'interpretazione: il sistema è ancora ristretto, ma è necessario, così come è necessario l'uso di scienze diverse. A poco a poco il sistema deve estendersi per dominare l'evento. Alle scienze e al rapporto tra le varie strutture scientifiche sarà affidato il superamento dell'individuata solitudine storica. Soltanto così la scienza è «oggettiva»; perché supera l'esperienza singolare e perché si serve di modelli formali. La struttura sembra, se si tiene conto dello strutturalismo linguistico (e da questo punto di vista Bröndal e Hjelmslev, e cioè la Scuola di Copenaghen, sarebbero stati più utili a Lévi-Strauss dei linguisti di Praga), una forma, un metodo. L'antropologia si deve ispirare, infine, al metodo delle scienze naturali. Ma a questo punto reagisce l'esigenza storica ed è per questo che Lévi-Strauss cita volentieri i *Principien* di Jakobson (fonologia storica). La storia resta, però, sempre «individuale» e l'esperienza storica, come la percezione, non può superare la sua contingenza. Percezione ed esperienza non sono *oggettive*. Eppure bisognerà basarsi sulla percezione, sull'individualità e sull'esperienza; mentre d'altra parte, dato il punto di vista di Lévi-Strauss, esse non offrono garanzia di oggettività. Come passare dalla discontinuità storica alla continuità del sistema? Come costituire classi e categorie se la base è storica e la forma è sistematica? Lévi-Strauss non pensa alle operazioni che, partendo dai soggetti concreti, storici, costituiscono le scienze e ogni prodotto della civiltà umana: non pensa alla fondazione delle scienze e ai rapporti di questa fondazione con il tempo, con la struttura temporale e storica. L'esperienza vissuta, per lui, non è il punto di partenza, ma l'opposto dell'oggettività: i due termini sono, si è visto, discontinui. Da ciò, la ricerca, un po' intellettualistica, di un ponte, di una similarità, di un'omologia tra natura e cultura: un ponte affidato al termine ambivalente di *inconscio*. Da ciò, ancora, l'ambiguità di fronte alla dialettica e l'ambiguità di questo stesso termine in Lévi-Strauss. Se la dialettica è storico-temporale non è scientifica e se è scientifica non è storico-temporale. Il problema lasciato aperto è quello della fondazione della dialettica, come, del resto, quello della fondazione delle categorie, un problema posto in maniera dubbia anche in Sartre: sono queste le ragioni della polemica. È strano che Lévi-Strauss attribuisca a Sartre un senso del *Cogito* che in realtà era di Merleau-Ponty, e questo in un libro che si dice ispirato proprio da Merleau-Ponty.³ In realtà né Sartre né Lévi-Strauss impostano il problema in base alla fondazione fenomenologica e storica delle scienze seguendo l'ipotesi, per esempio, presentata da Husserl in *Sull'origine della geometria* (Appendice III della *Krisis*). In

Sartre è più vivo il senso della «totalizzazione in corso» e della realtà delle contraddizioni dialettiche, mentre in Lévi-Strauss il fine è l'oggettività scientifica espressa dal sistema delle strutture: gli manca il senso dell'intenzionalità, dell'orizzonte storico. D'altra parte le ricerche di Lévi-Strauss si incontrano con problemi che interessano la fenomenologia: in generale in quanto la fenomenologia deve analizzare la fondazione delle scienze, in particolare per i rapporti tra fenomenologia e antropologia.

La fenomenologia, si sa, parte dall'esperienza vissuta e dall'evidenza: dalle operazioni soggettive e intersoggettive, dalla percezione. In questo senso parte dal concreto ed è sul concreto che deve fondare l'astratto. Dopo l'incontro con Merleau-Ponty, Lévi-Strauss cerca la concretezza: le tappe di questa ricerca, nella quale sembra imporsi la conciliazione tra il formalismo e il precategoriale, tra il metodo dei modelli e l'esperienza vissuta – una ricerca che non si può dire ancora compiuta – sono *La pensée sauvage* (1962) e *Le cru et le cuit* (1964). Non c'è una distinzione netta, come se si trattasse di due periodi, ma la tematica si fa sempre più stringente e Lévi-Strauss sente sempre più il bisogno dell'individuo, del soggetto concreto, proprio mentre cerca di spiegare l'individuo come specie e la specie come individuo o, in altri termini, la connessione tra sistema e soggettività individuata.⁴

Posto così il problema, si dovrebbe imporre a Lévi-Strauss la fondazione soggettiva e intersoggettiva a partire dal presente: una fondazione che esige il rapporto con il «lontano» e con l'altro, così come esige l'analisi del precategoriale, della *Lebenswelt* e delle sue strutture. È questa analisi che permette quella «scienza nuova» della storia, e cioè della temporalità sperimentata e vissuta, nella quale i soggetti individuali costituiscono l'«oggettività», l'intenzionalità e la funzione delle scienze. E tuttavia, pur nell'esigenza di questa analisi, Lévi-Strauss non riesce ad accettare il punto di vista fenomenologico, in quanto questo implicherebbe «una continuità tra l'esperienza vissuta e la realtà oggettiva».⁵ Non si accorge di partire egli stesso dalla propria soggettività che è già da sempre nel mondo, dalla soggettività che costituisce intersoggettivamente le scienze, e che è già da sempre nella concatenazione genetico-storica e nell'orizzonte della storia. Al periodo già citato fa seguire però questa dichiarazione tipicamente fenomenologica, anche se non riconosciuta come tale: «L'etnologia mi dà una soddisfazione intellettuale in quanto storia che tocca ai suoi estremi la storia del mondo e la mia: essa rivela contemporaneamente la loro comune ragione d'essere».⁶ La contemporaneità è la presenza, il punto di partenza di Lévi-Strauss e di ogni soggetto: questa contemporaneità unisce ogni soggetto alla storia del mondo e, intersoggettivamente, costituisce le scienze mentre rivela, scopre la ragione d'essere del rapporto tra i soggetti, tra i soggetti e il mondo, tra le scienze e la loro fondazione e funzione. La ragion d'essere, infine, che Lévi-Strauss cerca, è fondazione e intenzionalità.

La fondazione intersoggettiva, in quanto radicata nel precategoriale, è nel mondo della temporalità, e quindi anche del *condizionamento* e della *motivazione* (*Ideen II* di Husserl). Questo mondo, anche se io lo scopro dopo l'*epoché*, è originario e proprio in quanto tale è causale, nel senso precategoriale di una causalità legata all'ambiente, all'*Umwelt*. Husserl lo considera *reale*. Whitehead nella sua accettazione e nella sua critica di Hume lo considera come il mondo dell'*efficacia causale*. Il mondo precategoriale ha quindi una sua struttura e ogni soggetto è inserito in tale struttura. In tal modo il rapporto puramente conoscitivo tra soggetto e oggetto per Whitehead diventa rapporto nel tempo, nel processo: gli eventi sono causalmente e temporalmente collegati in nessi e in società: hanno una loro struttura. Per Husserl il rapporto del soggetto presente, nella sua percezione attuale, con le presenze della sua storia e con le presenze delle varie storie individuali, è determinato dalla concatenazione genetica: ogni soggetto, partendo da sé, scopre il proprio passato e prepara il futuro, scopre gli altri come altri, un passato che esisteva prima di lui e prima di tutti gli uomini. Questo significa «costituire» e dare un significato: sono problemi che Lévi-Strauss incontra continuamente. «Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui.»⁷ È vero ma lo so, a rigore, dopo le ricerche costitutive che implicano tutte le scienze e lo so a partire da me stesso e dalla coscienza presente degli altri: a partire dal *noi*. La fondazione, ripetiamo, è soggettiva e intersoggettiva: siamo noi, ora, che fondiamo e siamo noi, ora, che siamo condizionati da un passato che dobbiamo ricercare perché non riconosciuto in noi come condizionante e come «presa di coscienza»: per questo anche noi, come tutti gli uomini, siamo primitivi, e anche noi abbiamo un pensiero concreto, un pensiero selvaggio. E Lévi-Strauss, dopo aver detto che il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui (l'ultima affermazione è in realtà ipotetica), scrive: «Eppure io esisto».⁸ E cioè scopre il soggetto che gli permette di dire che il mondo è cominciato senza l'uomo. La coscienza di Husserl è «retrospettiva»: se io scopro ora ciò che effettivamente è stato e stabilisco il passato da cui provengo come passato reale non c'è contraddizione tra la proposizione «Il mondo è cominciato senza l'uomo» e la proposizione «eppure, io esisto».

Esisto ma «non certo come individuo», continua Lévi-Strauss, e qui teme che riconoscere il soggetto individuale sia sopprimere l'intersoggettività, come se la seconda avesse senso senza i soggetti e senza ognuno di noi come soggetto, come se la collettività avesse senso senza gli individui (non bisogna contrapporla agli individui, diceva Marx) e come, infine, se la scienza potesse sussistere senza gli uomini che compiono operazioni scientifiche. Così Lévi-Strauss si adatta ad accettare il «noi» perché senza il «noi», confessa, ci sarebbe solo il nulla.⁹ Ma il «noi», dice, è apparenza: certo è anche apparenza e per questo dietro l'apparenza dobbiamo scoprire il noi nascosto, i soggetti nascosti e le loro operazioni. Lévi-Strauss lo sa bene quando dice di non fidarsi

dell'interpretazione che l'indigeno dà di se stesso e quando avvicina le interpretazioni «apparenti» alle ideologie.¹⁰ La fenomenologia infatti è una critica del coperto, dell'obliato dal pregiudizio, dell'ideologia che copre la realtà (e dell'astratto che si pone come concreto). Dobbiamo scoprire noi stessi, il nostro rapporto con gli altri, anche con i «noi» del passato.

L'io, dice Lévi-Strauss, «non è soltanto odioso, esso non ha posto tra un “noi” e un “nulla”». ¹¹ L'io è odioso se si pone come la verità o il padrone della verità o dell'altro. Ma proprio questo io, l'io dei pregiudizi, l'io mondano, è l'io che deve essere negato, nelle sue pretese «ideologiche», per trovare l'io che ognuno di noi è, e dal quale partiamo necessariamente perché partiamo dalle percezioni dirette e dall'evidenza.

Si può considerare il soggetto come soggetto disincarnato e allora si pone il problema del rapporto tra il soggetto e il mondo incarnato e reale: Lévi-Strauss risolve il problema con l'inconscio. Ma un soggetto disincarnato non esiste: il soggetto, nell'analisi fenomenologica, si scopre nel corpo proprio e nel corpo proprio ritrova la struttura materiale e precategoriale, la «natura» di cui fa parte. È la problematica del materialismo: c'è una struttura reale nella quale il soggetto è realizzato anche se il soggetto è costitutivo e deve scoprire questa struttura dopo l'*epoché* e attraverso la costituzione. E rimandiamo ancora a *Ideen* II. In ogni caso noi partiamo dalla presenza e dalla coscienza: è questo anche il caso di Freud e della psicanalisi nella misura nella quale la psicanalisi è fondata e scientifica. Freud deve spiegare una connessione tra fenomeni che non appare: cerca le cause e cerca cause precategoriali, «efficacie causali». Non trova queste cause e ne ha bisogno: per questo analizza i sogni e le fantasie che sono il materiale che gli permette di scoprire concatenazioni efficaci. L'inconscio non è un «ponte», ma il non scoperto o il nascosto e l'obliato. Scoprendo il coperto riveliamo i nostri rapporti con la natura, con la società e con la storia, e ciò perché ogni uomo ha il suo corpo inorganico, i suoi condizionamenti legati all'ambiente, le sue motivazioni. Nella misura nella quale la psicanalisi pone l'inconscio come costitutivo deve essere rovesciata: possiamo partire soltanto dalla presenza e dalla coscienza e quindi, necessariamente, dalla costituzione soggettiva e intersoggettiva: l'uso che Lévi-Strauss fa del termine inconscio elude il problema della costituzione.¹²

Al limite le strutture inconsce sono le strutture materiali e naturali, le strutture cosiddette «esterne», nelle quali però io sono radicato con il mio corpo inorganico, così come dipendo dai genitori e dalla stessa storia della terra prima che apparisse l'uomo. Sono queste strutture spaziotemporali e precategoriali che permettono la fondazione delle scienze a partire dalla costituzione intersoggettiva.¹³ La struttura della lingua è «analogica» alla struttura del suono e infine alla «natura», perché il soggetto è, come corpo inorganico, anche natura, così come è corpo proprio ed è coscienza intenzionale. Dall'inserirsi del soggetto e dei soggetti nella struttura naturale spaziotemporale e causale, e quindi

storica, e dal fatto che tale struttura è sempre individuata, sono resi possibili la fondazione e il rapporto tra le scienze che vanno ricondotte alla struttura spaziotemporale originaria e quindi permettono, in base a tale riduzione, le reciproche relazioni e traduzioni. La struttura temporale e reale di fondo è alla base di tutte le strutture possibili che nelle scienze colgono un aspetto della struttura «piena» dalla quale le scienze stesse «ritagliano» il loro campo e sulla quale lo fondano. A poco a poco, a partire dalle strutture intersoggettive e spaziotemporali, si costituiscono le strutture formali, le stesse strutture logiche e matematiche. In generale più le strutture sono formali e più sono applicabili a tutte le scienze (come la matematica). Più sono comprensive e intensive e più hanno bisogno di specificazioni per ritornare all'individuazione concreta e storica dalla quale partono per costituirsi.

Questa lettura fenomenologica di Lévi-Strauss mira a chiarire alcuni punti ambigui dell'antropologia strutturale: si deve tener presente, del resto, che la prospettiva di Lévi-Strauss contiene implicitamente numerosi temi della fenomenologia, tanto da far pensare che «si può benissimo inquadrare nell'orizzonte aperto dalla *Crisi* di Husserl». ¹⁴

Abbiamo parlato del rapporto tra la storia e il sistema, tra l'esperienza vissuta, i sistemi formali e l'oggettività, tra il passato e il presente, tra la struttura reale individuata e storica e le strutture scientifiche. È noto che in *Anthropologie structurale* Lévi-Strauss si muove nell'orizzonte di questa problematica. La distinzione tra storia e sociologia con la quale si inizia il primo capitolo (1949) comporta quella tra etnografia (raccolta dei documenti individuali) e etnologia (comparativa e sociologica). La storia si trova, in rapporto alla sociologia, nella stessa relazione con la quale l'etnografia si trova con l'etnologia. Nel capitolo quindicesimo (1952) il problema verrà chiarito con ulteriori distinzioni e collegamenti tra le varie scienze (fisica, nella distinzione tra modelli meccanici e statistici; biologia; linguistica strutturale – vedi in proposito i capitoli dal secondo al quarto, 1945, 1951, 1952 –; teoria dell'informazione e quindi cibernetica; teoria dei giochi e quindi trattazione matematica del comportamento economico e strategico), mentre il diciassettesimo capitolo (1954) risponde al problema del rapporto tra antropologia e scienze sociali. Ma il punto centrale resta il paradosso della interrelazione tra antropologia e storia e quindi tra sistematica e individualità storica presente, attuale, sincronica, dalla quale parte la costituzione: una presenza sincronica che, d'altra parte, ha in sé le premesse storiche e diacroniche che l'hanno costituita e che devono essere riscoperte, corrette, riconsiderate e riattivate. Il paradosso è il paradosso stesso della costituzione, della congiunzione tra il concretamente determinato e il tipico, tra l'individuo e la classe, tra la struttura reale e le categorie formali. Lévi-Strauss parla perciò di un dramma interiore della relazione tra scienze etnologiche e storia. ¹⁵

La struttura è un modello e, nel medesimo tempo, una classe. Noi partiamo

dalle relazioni sociali. C'è quindi una struttura, in queste relazioni, che troviamo nel presente e che è precategoriale. Partendo dalle relazioni costruiamo i modelli: questi hanno lo scopo di «rendere manifesta» la struttura sociale stessa. I modelli hanno qui la funzione fenomenologica di rendere manifesta la struttura implicita nelle relazioni sociali di base che sono temporali e storiche. Tuttavia, pensa Lévi-Strauss, le strutture non devono essere confuse con «l'insieme delle relazioni osservabili in una società data», storicamente individuata.¹⁶ Resta il fatto che ogni società è comparabile con un'altra ed è traducibile, attraverso la «similarità» delle strutture, così come ogni società è nella struttura temporale, storica e dialettica, anche se Lévi-Strauss non vuole ammettere il tempo come problema di fondo.¹⁷ Il nodo di questi problemi può essere risolto soltanto da un'analisi fenomenologica che li costituisca in rapporto al problema della fondazione, della interdisciplinarietà e organizzazione, della funzione delle scienze. Di fatto, anche se non se ne rende conto, è ciò di cui ha bisogno Lévi-Strauss.

Nella ricerca si possono indicare due poli: l'esigenza di una concretezza, di una realtà, di un fondamento temporale e precategoriale, da un lato, e, dall'altro, le esigenze del sistema, della formalizzazione, della classificazione e della matematizzazione. Lévi-Strauss cerca un pensiero concreto da un lato e una logica formale dall'altro. È in base a questi due temi che riprende il problema del totemismo in *Le totémisme aujourd'hui* (1962). Si tratta, semplificando, della struttura naturale e della struttura logica. Del precategoriale e del categoriale che si fondano sulla intersoggettività e sulla temporalità. La stessa lingua deve trovare un punto di incontro tra la soggettività e l'intersoggettività storica, materiale, di base e la struttura sistematica. Ma si tratta, nello stesso tempo, dei rapporti tra individuo, *totem*, specie, *eidos*. Per Husserl la riduzione al soggetto è la riscoperta in ogni soggetto e nell'intersoggettività di una correlazione universale che deve essere necessariamente svelata e ricostituita nel tempo. In mancanza di Husserl, Lévi-Strauss si rifà a Rousseau e a Bergson, con gli impliciti inconvenienti: «Essi dimostrano [...] che ogni spirito d'uomo è un virtuale luogo d'esperienza per controllare quanto avviene in altri spiriti di uomini, quali che siano le distanze che li separano».¹⁸ Qui il paradosso sta nel fatto che dei filosofi lontani tra loro «abbiano potuto, prima degli specialisti contemporanei [...] penetrare la natura di credenze e di costumi a loro poco familiari».¹⁹ In realtà i «filosofi» partono dal presente costitutivo: nel caso di Rousseau e di Bergson manca il senso della costituzione e del punto di partenza dalla coscienza oltre il fatto che, nell'interpretazione di Lévi-Strauss, si parla astrattamente di «spirito», mentre si dovrebbe insistere sul radicarsi di ogni uomo nella temporalità e nella storia per cui ogni uomo, come parte, ha in sé, virtualmente, una totalità che deve esplicitare partendo dalla sua situazione temporale e storica. Una totalizzazione in corso, come direbbe Sartre, ma una totalizzazione basata sul fatto che ogni individualità concreta, a partire dal soggetto, è anche

tipica ed eidetica. L'uomo «come luogo d'esperienza per quanto avviene in altri spiriti di uomini, quali che siano le distanze», indica la problematica della costituzione intersoggettiva che, in Husserl, non è mai possibile in modo esclusivamente formale, ma deve fondarsi sui corpi e sull'inserimento dei corpi nella struttura spaziotemporale e causale (è il vero senso dell'*Einfühlung*, o empatia, di cui Lévi-Strauss non si rende conto). Le scienze, dice Lévi-Strauss, possono operare «soltanto su idee chiare». Certo: proprio per questo sono fondate sull'evidenza e sulla presenza sulla quale si fonda la stessa analisi dell'inconscio, se si vuol usare questo modo di esprimersi. Ma a Lévi-Strauss preme di sottolineare che anche la religione ha la sua struttura e non è il «regno delle idee confuse». «Il preteso totemismo fa parte dell'intelletto, e le esigenze cui risponde, il modo come cerca di soddisfarle, sono innanzitutto d'ordine intellettuale. In questo senso non c'è nulla di arcaico e di lontano. La sua immagine è proiettata, non ricevuta; non riceve sostanza dal di fuori. Infatti se l'illusione copre una piccola parte di verità, questa non è fuori di noi, ma in noi.»²⁰

Le posizioni di *Totémisme aujourd'hui* alle quali ci siamo riferiti sono caratterizzate dall'oscillazione di cui si è parlato. Alla fine ci si rifà al «noi». «La verità in noi» è termine vago: è insieme evidenza e tipicità nell'individuale, così come è fondazione e intenzionalità (la verità come *telos* della storia e orizzonte intenzionale). D'altra parte se il totemismo ha bisogno di idee chiare, di modelli, di strutture formali, non è esso stesso formalismo, anche se ha la sua logica precategoriale, la logica implicita nella sua struttura reale. E questa struttura reale è sia dei cosiddetti primitivi che nostra e perciò è vero che non c'è «nulla di arcaico e di lontano». Primitivi o no siamo radicati nel precategoriale che può essere studiato, di cui è possibile una scienza, perché tale scienza è scienza delle strutture precategoriali, non prelogiche nel senso di Lévy-Bruhl, ma costitutive e fondanti. Non ci sarà allora, se l'intelletto e le sue categorie sono costituiti da operazioni fondanti concrete, un dualismo tra pensiero e struttura temporale concreta, perché è proprio su questa, intesa come esperienza di base, che si fonda la stessa logica formale, la logica delle classi e delle relazioni. Su questa via i problemi di Lévi-Strauss incontrano sia la fenomenologia, sia la regione della logica matematica e dei fondamenti della matematica, così come incontrano i problemi del rapporto tra esperienze e teorie (Hempel) e, infine, quelli inerenti alla relazione tra linguaggio ordinario e individualità da un lato e struttura logica ed esattezza scientifica dall'altro: pensiamo a Strawson e al suo richiamo alla struttura spaziotemporale.²¹

L'insieme dei problemi accennati ha la sua radice lontana nello schematismo trascendentale di Kant; analizzati, essi pongono il problema²² della possibile connessione delle ricerche di Lévi-Strauss non solo con lo strutturalismo linguistico e la cibernetica, ma anche con la linea Frege-Peano-Russell, con i problemi dell'assiomatica e dei fondamenti fino a Gödel, con il neopositivismo,

con l'analitica di Oxford, con la problematica di Whitehead e di Husserl.

Lo schema deve essere sia sensibile che categoriale, in senso largo deve essere il piano comune, direbbe Husserl, tra esperienza – radicata nelle modalità temporali – e giudizio. La stessa fondazione della logica è precategoriale, operativa, intersoggettiva e storica: è quindi «trascendentale». L'astratto si fonda su operazioni concrete. Lévi-Strauss cerca proprio un pensiero che non sia astrazione categoriale e d'altra parte cerca una concretezza che non sia prelogica nel senso di Lévy-Bruhl e che abbia, quindi, la sua logica. Le indicazioni di Lévi-Strauss si riassumono nell'esigenza del pensiero concreto e nella ricerca di una scienza del concreto.²³ Così egli cerca di superare la distinzione tra primitivo e non primitivo. L'esigenza ricordata «sta alla base del cosiddetto pensiero primitivo, ma solo in quanto sta alla base di ogni pensiero».²⁴ Il pensiero concreto è «tecnico» nel senso che è costituito da operazioni concrete come quelle che, per Husserl, partendo dall'agrimensura, arrivano alla geometria. Nello «spirito scientifico» di tali operazioni Lévi-Strauss vede una logica concreta e addirittura «l'esigenza di conoscere per il piacere della conoscenza».²⁵ La scienza concreta ci viene tramandata come in Husserl: se l'abbiamo perduta dobbiamo ritrovarla e riattivarla. «L'uomo del neolitico o della protostoria è dunque l'erede di una lunga tradizione scientifica.»²⁶ L'esattezza categoriale delle scienze naturali non esclude la scienza del concreto (anche se Lévi-Strauss non dice, come Husserl, che si fonda sulla scienza del concreto, sulle sue evidenze, sulle sue operazioni): «La scienza del concreto doveva limitarsi a risultati diversi da quelli destinati alle scienze esatte e naturali, ma non per questo essa fu meno scientifica e i suoi risultati meno reali: questi ultimi, anzi, imposti diecimila anni prima degli altri, rimangono ancora e sempre il sostrato della nostra civiltà».²⁷

Note

¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano 1960, p. 22.

² Claude Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*, Société des americanistes, Paris 1948, p. 130.

³ Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964, p. 9, pp. 270-71.

⁴ Ivi, p. 233.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, op. cit., p. 56.

⁶ Ivi, p. 57.

⁷ Ivi, p. 402.

⁸ Ivi, p. 403.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 309-310.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, cit., p. 403.

¹² Cfr. il saggio di Emilio Renzi, «Sulla nozione di inconscio in Lévi-Strauss», in *aut aut*, n. 88, 1965.

¹³ Cfr. il mio libro: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 175-204.

¹⁴ Cfr. Paolo Caruso, *Il crudo e il cotto*, in *aut aut*, n. 88, 1965.

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 5.

¹⁶ Ivi, p. 305.

¹⁷ Ivi, p. 313.

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 145.

¹⁹ Ivi, p. 144.

²⁰ Ivi, p. 146.

²¹ «Il senso delle parole» in *aut aut*, n. 87, 1965, in cui si parla di Strawson e n. 86, 1965, in cui si parla di Hempel.

²² Cfr. il nostro *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Firenze 1957, p. 177 e sgg.

²³ Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 13 e sgg.

²⁴ Ivi, p. 23.

²⁵ Ivi, p. 27.

²⁶ Ivi, p. 28.

²⁷ Ivi, p. 29.

Psicanalisi e fenomenologia

di Enzo Paci

Il problema dei rapporti tra fenomenologia e psicologia è complesso e suscettibile di varie interpretazioni non prive di equivoci. Il metodo fenomenologico nasce da una critica al psicologismo: ciò vale non soltanto per la logica, ma per l'analisi fenomenologica in generale. Tuttavia la fenomenologia deve, dal suo punto di vista antipsicologistico, riprendere in considerazione la psicologia e stabilire con essa un colloquio, difficile, ma certo molto fecondo. Ciò vale non soltanto per la *Gestaltpsychologie*, di cui sono noti i rapporti molto stretti con la fenomenologia, ma anche per il comportamentismo e la psicanalisi. La critica fenomenologica non può situarsi in una posizione esterna alla psicanalisi, ma deve seguire il processo di sviluppo e di autocritica della psicanalisi e la ricerca, all'interno di essa, del problema dei fondamenti.

Al limite troviamo due posizioni: nella prima di esse la psicanalisi si pone come una tecnica che cerca di rifiutare ogni problema «filosofico»; nella seconda la psicanalisi riflette su se stessa e tende, come nell'ultimo Freud o, più precisamente, nell'indagine di Freud che si inizia con *Al di là del principio del piacere* (1920), alla presa di coscienza filosofica. Un libro di Herbert Marcuse, libro che ha avuto molta fortuna (*Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964), si presenta, tra l'altro, come una ripresa della «metapsicologia» o della filosofia implicita ed esplicita nella psicanalisi. È un libro che ha provocato varie ricerche, spesso stimolanti, anche se non sempre chiare e precise.

Di fatto il tema della riflessione filosofica che si sviluppa nell'interno della psicanalisi può essere affrontato da vari punti di vista. Si tratta, certamente, anche di un'analisi del metodo. Il metodo psicanalitico è un metodo interpretativo. Paul Ricœur, in una delle opere più interessanti uscite sull'argomento in questi ultimi anni, inquadra lo studio della psicanalisi nell'orizzonte della filosofia del linguaggio. Un tema che è comune alla fenomenologia, al neopositivismo, allo strutturalismo.¹ Al centro si pone il problema del simbolo, fondamentale anche per Melanie Klein e per gli studiosi che seguono il suo indirizzo,

Per Ricœur il linguaggio ammette due tipi di analisi. La prima è di carattere formale e logico. La seconda è di carattere interpretativo. L'analisi formale non sospetta che dietro il segno e il simbolo ci sia qualche altra cosa.

L'interpretazione invece è un «esercizio del sospetto». Il senso del linguaggio non è quello che appare a prima vista. Per capirlo bisogna scoprire le motivazioni di fondo, decifrare le espressioni, cogliere la realtà dietro l'ideologia. Ricœur non nega l'importanza dell'analisi fenomenologica, ma insiste sull'impossibilità di ridurre l'analisi alla forma. Per lui il metodo del sospetto, che coglie le motivazioni, deve diventare un preciso metodo ermeneutico. La filosofia, intesa come comprensione critica della vita, si presenta nella dialettica tra le varie interpretazioni, dialettica che agisce in pensatori anche molto lontani tra loro, come Wittgenstein e Bultmann.² Per Ricœur il metodo del sospetto va applicato allo stesso Freud. C'è un'analitica e c'è una dialettica della psicanalisi. La lettura analitica esamina soprattutto il rapporto tra il sogno e la sublimazione. Dal punto di vista conoscitivo agiscono in Freud due componenti. La prima è quella «energetica», per cui tutti i processi psichici sono dovuti a forze e si presentano come un meccanismo di equilibrio tra tali forze; la seconda è la componente rappresentativa, e cioè l'invenzione, la fantasia, la struttura mitologica. Con la seconda componente il pensiero di Freud si presenta come una filosofia della cultura basata sui tre grandi temi di Eros, Thanatos e Ananke.³

Non c'è dubbio per Ricœur che la psicanalisi si disponga secondo vari strati. Il simbolo può essere ricondotto alla sua formazione di base, istintiva, o può essere sviluppato nel suo senso intenzionale. La sintesi deve essere possibile «al livello del pensiero»: proprio la sintesi, dopo l'analisi, dà luogo a una paziente ricerca dialettica. Di fatto nel libro di Ricœur lo studio della psicanalisi nelle opere di Freud costituisce l'analitica; lo studio dei fondamenti e del senso della psicanalisi dà luogo a una sintesi di vari strati, di vari livelli da integrare: questa sintesi è dialettica.

Il primo strato è caratterizzato dal problema epistemologico.⁴ Qual è il posto dell'esperienza analitica nell'esperienza dell'uomo in generale? Interviene qui il rapporto tra psicanalisi e neopositivismo. C'è nella psicanalisi una verifica empirica? E come si presenta in essa il linguaggio logico, formalizzato o, se si vuole, la struttura teorica? Qual è il significato dei termini usati dalla psicanalisi sul piano osservativo e su quello teorico? Uno studio di questo tipo è stato compiuto da Peter Madison a proposito del concetto di repressione con un esame ispirato al neopositivismo di Carnap.⁵ Ma tutta la questione ci condurrebbe a un esame comparativo del punto di partenza naturalistico ed energetistico di Freud con il punto di vista neopositivistico. Ricœur esamina, tra l'altro, le critiche di Nagel alla psicanalisi e i vari tentativi di riformulazione logica provocati dalla critica di Nagel. La conclusione è che la psicanalisi non è una scienza «osservativa» nel senso del neopositivismo. La deduzione, osserva Ricœur, non deve essere formale ma trascendentale.⁶ Più precisamente la psicanalisi pone problemi che il punto di vista neopositivistico non riesce ad assorbire. A mio parere questa conclusione deve però prendere in esame l'intero

sviluppo del neopositivismo ricostruendo il suo cammino a partire dai suoi ultimi sviluppi. Ciò rimanda al problema della fondazione delle scienze e quindi al problema dei rapporti tra neopositivismo e fenomenologia.

Di fronte al neopositivismo lo stesso Ricœur tenta un avvicinamento fenomenologico alla psicanalisi che lo conduce a una ricostruzione della soggettività che egli definisce «archeologia del soggetto». È questo il secondo strato. Nell'archeologia della soggettività, l'archeologia stessa si trova in rapporto complementare alla teleologia, «cioè a una concezione progressiva delle figure e delle categorie, nella quale il senso di ognuna è chiarito dal senso delle figure e delle categorie ulteriori, secondo il metodo della fenomenologia hegeliana».⁷ È da notare che Ricœur, quando parla di teleologia, pensa più a Hegel che a Husserl e ciò non è privo di conseguenze per il suo studio. L'importante è, in ogni caso, che archeologia e teleologia risultino complementari: lo stesso simbolo acquista significato in quanto è un punto di incontro tra le due posizioni. I contrasti, nella complementarità dialettica, devono rivelare il loro significato: regressione e progressione, archeologia e teleologia devono acquistare una funzione. La complementarità dialettica costituisce il terzo strato. La dialettica deve superare il punto di vista astratto, non opporre la regressione archeologica all'intenzionalità progressiva, poiché ambedue le posizioni si trovano nella soggettività concreta.

In sede dialettica Hegel e Husserl sono riavvicinati e ambedue acquistano un senso per la psicanalisi. Per Hegel Ricœur tiene conto degli interessanti studi di De Waelhens, dopo i quali è facile trovare congiunti i nomi di Hegel e di Husserl con quello di Freud.⁸ Il vasto orizzonte che qui si apre ha bisogno di difficili analisi. È certo che queste devono vertere, tra l'altro, sul difficile tema dei rapporti tra fenomenologia e dialettica.

Per Ricœur la fenomenologia dovrebbe «costituire» il campo psicanalitico: tuttavia la fenomenologia, a suo parere, non riesce a darci che una «comprensione al limite dell'inconscio freudiano». Su questa tematica l'analisi di Ricœur esigerebbe un lungo discorso. La soggettività della fenomenologia è apodittica e non adeguata, come Ricœur fa osservare citando il paragrafo 9 delle *Meditazioni cartesiane*. Ricœur ricorda, inoltre, che per Husserl l'Ego si costituisce soltanto nella storia: ciò pone il problema della genesi passiva e attiva e, in generale, il problema della fenomenologia genetica, così come si presenta chiaramente già nella *Quarta meditazione*.⁹ Il tema dell'adeguatezza ci può condurre allo studio di ciò che la psicanalisi chiama inconscio, ma questo studio, come Ricœur sa bene, è pieno di difficoltà e in ogni caso esige che il termine di inconscio sia metodologicamente secondario rispetto al tema della coscienza e della apoditticità. Proprio per questo l'analisi è infinita e la fenomenologia si presenta come una ricerca che perde se stessa se si traduce in una sistematica, compresa la sistematica che si può ritrovare in Hegel.

Il simbolo, e quindi il significato, sono possibili proprio perché

l'intenzionalità sorpassa sempre il dato, e perché la verità, pur essendo la ragione della realtà, non coincide mai con la realtà. Sarebbe forse eccessivo credere che l'inconscio si ponga tra realtà e verità, così come sarebbe eccessivo, e fenomenologicamente scorretto, vedere nell'inconscio un *a priori*. Il problema, posto in questi termini, è ambiguo e va piuttosto ricondotto al rapporto tra fenomenologia statica e dinamica, tra fenomenologia che parte dal presente e fenomenologia che, proprio nel presente, riconosce una genesi passiva che è una delle ragioni dell'interpretazione non idealistica della fenomenologia.¹⁰

Nella passività le cose sono già fatte: è sempre presupposta una realtà antecedente. «La ricostruzione come produzione attiva si urta con una costituzione antecedente nella genesi passiva. Che cosa è la genesi passiva? Husserl non ne parla che sul piano della percezione: la sintesi passiva è la cosa stessa come già fatta, come residuo degli apprendimenti percettivi dell'infanzia; questi costituiscono l'*essere affetto* dell'io e la cosa stessa è trovata nel nostro campo di percezione in quanto è già ben conosciuta. Ma la traccia della storia non è cancellata fino al punto che la riflessione non possa esplicitare gli strati di significati e trovarvi dei rinvii intenzionali che conducono a una storia anteriore. Grazie a questi rinvii diventa possibile risalire alla fondazione prima, alla *Urstiftung*.»¹¹

Vogliamo ricordare che l'analisi genetica conduce Husserl al problema della nascita, al problema dei genitori, agli antenati, alla catena ereditaria.¹² Anche il già dato, come il futuro, richiede un'analisi infinita: esige l'intersecarsi tra fondazione nel presente e significato da attribuire nel presente al futuro come *telos*: è la correlazione dialettica che Ricœur vede come rapporto tra archeologia e teleologia. L'archeologia è l'analisi del passato del soggetto. La teleologia deve offrirci il significato presente e futuro di tale analisi. Naturalmente né il passato né il futuro, rispetto al presente, si offrono sempre con lo stesso volto e la dialettica non è precostituita proprio perché il presente sempre la rinnova e sempre la ricostituisce: Hegel, dal punto di vista fenomenologico, richiede una lettura molto cauta.

Abbiamo osservato altrove che la fondazione ha in Husserl due aspetti: prima di tutto è nel presente o, si potrebbe dire, è sincronica; in secondo luogo è genetica-storica o, si potrebbe dire, è diacronica. I due aspetti, al limite, tendono ad avvicinare la ricerca storica e la ricerca gnoseologica.¹³ Ma essi non coincidono mai: la fattualità storica non coincide con le categorie, anche se l'origine delle categorie è genetica. La coincidenza comporterebbe una trasparenza perfetta tra l'ordine storico e l'ordine gnoseologico: il passato, invece, deve essere reinterpretato e continuamente ricostituito pur essendo, sempre, antecedente al presente, e come tale condizionante rispetto al presente stesso, che deriva, appunto, dal passato. È la non coincidenza che, tra l'altro, si presenta come passività, ed essa è la ragione di fondo della materialità, della struttura psicologica ed economica precategoriale. La ricerca dell'originario

comincia dal presente, e non potrebbe fare altrimenti, ma trova sempre un passato che ha condizionato il presente e che permane come bisogno e dipendenza: bisogno delle cose e bisogno dell'altro. Da questo punto di vista sono avvicinabili l'economia e la psicologia. È su questo piano che si incontra il problema del rapporto tra inconscio e materia, legato a quello tra psicologia ed economia.¹⁴ Ciò che si è osservato dà qualche indicazione sul tema della passività, ma certo non lo esaurisce: basterebbe pensare, in proposito, ai problemi che si pone Husserl in *Esperienza e giudizio*.

Ci interessa qui notare l'intreccio tra psicologia, bisogno (economia precategoriale) e altruità. Cioè: se si parte dal soggetto, dopo l'*epoché*, la costituzione dell'altro soggetto esige la dimensione del corpo, del *Leib*, così come si incontra con il bisogno, con la *libido*, con la «materialità» inorganica. Al limite l'inconscio si congiunge con la storia genetica, con la storia ontogenetica e filogenetica. L'altro soggetto, costituito sincronicamente, ci conduce al problema degli altri da cui dipendiamo: ai genitori. Ma la storia biologica è, a sua volta, radicata nella storia naturale, nell'ambiente. Il problema dell'intersoggettività è legato al problema della costituzione del corpo e della natura: il secondo volume di *Idee e Meditazioni cartesiane* vanno riconsiderati in un piano comprensivo comune: questo piano comune avremmo visto volentieri analizzato da Ricœur, tanto più che egli riconosce come insufficienti gli accenni sull'argomento di Merleau-Ponty. Ma su tutta la posizione di Ricœur ci sarà occasione di ritornare.

Se parliamo di passività siamo ricondotti alla nostra dipendenza di infanti dalla madre e, indirettamente, dal padre (si pensi all'importanza del seno materno in Melanie Klein). Ciò può suggerire in che senso, dato che il seno materno è la fonte del nutrimento, psicologia ed economia – sempre intese sul piano precategoriale – possono essere originariamente congiunte. È abbastanza comprensibile che i miei rapporti presenti con l'altro, la costituzione intersoggettiva diacronica, siano influenzati dalla mia originaria dipendenza dall'altro, come madre, come genitore, e infine dal complesso edipico e dai suoi precedenti.

Dipendenza, bisogno, *libido*, reazione psicologica e passività, nonché materialità, qui si incontrano. Un fenomenologo potrebbe supporre nello stato prenatale il piano dell'Es e cioè il limite di massimo incontro tra il materiale e lo psichico: questa prospettiva sarebbe tuttavia parziale. Nello stesso contesto l'Es è antecedente alla distinzione tra soggetto e oggetto. Non bisogna tuttavia dimenticare che l'Es, come l'Io e il Super-Io, sono interpretazioni che partono dalla consapevolezza del presente e cioè dalla presenza e dalla riflessione. In un certo senso, il che ci invita alla prudenza critica, non solo non sono degli assoluti, ma sono delle proiezioni. La costituzione intersoggettiva presente dipende dalla genesi passiva, ma la genesi passiva, a sua volta, è interpretabile solo in funzione della costituzione intersoggettiva sincronica. La passività è il

dato che non si lascia mai risolvere in una interpretazione. La passività, come il bisogno economico, è reale anche se deve acquistare una funzione e un significato. L'analisi autentica non è mera comprensione, ma esige soddisfazione e trasformazione dei soggetti e dell'ambiente. D'altra parte la trasformazione non è cieca: richiede un'organizzazione teleologica razionale e intenzionale. Economia e psicologia sorpassano sempre se stesse: perciò, come scienze, rimandano a una fondazione e a un *telos*.

Il superamento fenomenologico del psicologismo conduce, in ultima analisi, alla trasformazione della *libido* in una funzione che a sua volta deve avere un significato. La stessa cosa vale per il bisogno economico: l'analista e il fenomenologo dovrebbero essere liberi da qualsiasi pressione esterna, almeno idealmente. Psicanalisi e fenomenologia non possono non essere una critica delle situazioni economiche e psicologiche di fatto e delle loro contraddizioni. L'*epoché* tende, infine, a questo scopo.

Rispetto alla vita psichica la comprensione esige il distacco fenomenologico che è, a sua volta, riconsiderazione su un nuovo piano e funzione trasformatrice. Ciò presuppone, da parte di Husserl, un elemento positivo sempre presente nel *Cogito* e nella consapevolezza. Si tratta, almeno in parte, della apodissi che non coincide, si è visto, con l'adeguatezza.

Quando l'*epoché* isola il *Cogito*, l'isolamento è in funzione dell'intersoggettività: il *Cogito* deve arrivare alla conclusione che l'Ego non sarebbe possibile senza «l'altro» e ciò anche in senso genetico. In psicanalisi questa situazione comporta la comprensione della regressione o, meglio, la trasformazione della regressione e il suo superamento nella funzione della comprensione.

L'analisi genetica dovrà ritrovare l'altro nella stessa *Urstiftung*. Non c'è dubbio che un movimento di questo tipo ha guidato sia Anna Freud che Melanie Klein. Il mondo dell'infante si pone allora in primo piano: Melanie Klein ritrova nell'infante lo stadio paranoico-schizofrenico e il successivo stadio depressivo. Ci sarebbe molto da dire su queste distinzioni che possono anch'esse apparire come proiezioni dell'adulto sul bambino. Ciò suggerisce che l'analisi della Klein si debba porre come comprensione rispetto alle «forze psichiche». Richiede cioè un'*epoché*, la consapevolezza, quindi, di ciò che veramente facciamo quando distinguiamo nell'infante gli stadi indicati.

Di fatto la Klein tende a rivelare un elemento positivo: «il seno buono», rispetto a quello «cattivo». Lo stadio depressivo ha proprio la funzione di scoprire fin dall'inizio non solo la formazione e la costituzione degli «oggetti», ma anche le modalità secondo le quali l'infante esce dall'indistinzione soggettiva-oggettiva. La formazione dell'oggettualità è legata alla necessità di limitare l'aggressione: nasce così, nella figura del seno materno che non deve essere distrutto, un'esperienza non solo del positivo, ma anche della riparazione. Quest'esperienza è limitatamente analoga al punto di vista

fenomenologico secondo il quale il soggetto ha una base minima di positività che permette la costituzione e il significato.

«La madre è, prima di tutto, il suo seno, è l'oggetto fondamentale per i processi introiettivi e proiettivi dell'infante. L'amore e l'odio sono fin dall'inizio proiettati su di lei, e simultaneamente ella è interiorizzata con ambedue queste contrastanti, primordiali emozioni, su cui si fonda il sentimento dell'infante, che esistano una buona e una cattiva madre (seno). Più la madre e il suo seno sono carichi libidicamente – e il grado della carica dipende da una combinazione di fattori interni ed esterni, per i quali la inerente capacità di amare è di estrema importanza – più sicuramente il seno buono interiorizzato, prototipo di oggetti interni buoni, si fisserà nella mente dell'infante. Ciò, a sua volta, influisce sia sulla forza che sulla natura delle proiezioni; in particolare determina se predominano in essa i sentimenti d'amore o gli impulsi distruttivi.»¹⁵ Introiezione e proiezione operano, secondo la Klein, fin dall'inizio. La loro interazione «costruisce il mondo interno e traccia il quadro della realtà esterna».¹⁶ La madre è il primo oggetto che è avvertito come buono se l'infante è soddisfatto, come cattivo se dominano l'insoddisfazione e l'ansia. L'insoddisfazione provoca impulsi distruttivi contro il seno materno. L'infante tenderebbe allora non solo a distruggere il seno, ma a penetrare nel corpo materno: una parte della sua soggettività si stacca da lui, si scinde, diventa l'altro e continua la sua vita nell'altro. Le parti cattive del soggetto, proiettate nell'altro soggetto, sono altre dal soggetto, e lo stesso avviene delle parti buone: la scissione costituisce la base di quella che la Klein chiama posizione schizoparanoide caratteristica dei primi tre o quattro mesi di vita. Come nel «meccanismo dell'empatia», l'infante si scinde e si identifica con l'altro. La scissione provoca ansia, ma è anche un inizio di costituzione: la Klein la definisce «identificazione proiettiva».¹⁷ La fase depressiva, immediatamente seguente, tra il quarto e il sesto mese, comporta dolore per le fantasie aggressive rivolte contro l'oggetto con cui lo stesso soggetto si è identificato. La depressione conduce alla reintegrazione e alla riparazione. «Il buon seno interiorizzato agisce come un punto focale dell'io, da cui i buoni sentimenti possono essere proiettati su oggetti esterni. Esso rafforza l'io, combatte i processi di scissione e dispersione e accresce la capacità di integrazione e sintesi. Così il buon oggetto interiorizzato è una delle condizioni preliminari per un io integrato e stabile e per i buoni rapporti oggettuali.»¹⁸

L'integrazione implicherebbe «l'esser vivo»: la sensazione che sia così è implicita nel «bisogno» di integrazione. Queste posizioni della Klein vanno studiate: il loro interesse sta nel fatto che offrono elementi per ritrovare alla base della costituzione genetica il rapporto con l'altro legato a una valutazione del buono e del cattivo che non va, tuttavia, assolutizzata. L'identificazione proiettiva è un processo genetico col quale si cerca di spiegare sia la scissione dell'io che la costituzione dell'altro e degli oggetti. È importante ricordare che la

costituzione dell'altro soggetto precede la costituzione degli oggetti-cose. In altri termini: geneticamente prima è costituito l'altro soggetto, e poi nell'interno di questa costituzione si costituiscono le cose: credo che i seguaci della Klein comprenderanno cosa vuol dire l'insistenza sulla precedenza della costituzione intersoggettiva, anche da un punto di vista strettamente clinico.

La normalità della costituzione presuppone una soddisfazione economica e psicologica: con ciò il problema dell'intersoggettività appare in una possibile dialettica che può spiegare e correggere l'anormalità. Le indicazioni della Klein, che certamente esigono ulteriori sviluppi critici, suggeriscono come l'analisi genetica possa spiegare il dividersi del soggettivo e dell'oggettivo da un supposto stato originario. In realtà la scissione conduce alla consapevolezza della propria soggettività insieme a quella della soggettività altrui, e poi al riconoscimento di un mondo oggettivo favorevole o sfavorevole che, alla fine, deve essere accettato come reale. La «realtà», tuttavia, non è mai compiuta ed esaustiva. La soggettività tende all'integrazione con le altre soggettività e il suo *telos*, al quale sempre di nuovo tende la stessa soddisfazione fisico-psichica del bisogno, è concepibile come superamento dell'aggressività e delle condizioni che la determinano o che la possono determinare. Ciò significa che il punto di partenza soggettivo fa leva sulla possibilità, intrinseca al *Cogito*, di riconoscere l'altro soggetto e di essere riconosciuto dall'altro soggetto, riconoscendo, nello stesso tempo, sia il dato reale, sia la necessità di trasformazione di tale dato secondo una costituzione intersoggettiva che, pur attraverso l'alienazione, sia guidata dal superamento dell'alienazione stessa. La guida si presenta come un *telos*, fungente e attivo in ogni presenza: in quanto tale è costitutiva dei soggetti umani che non riescono a realizzare se stessi se non in funzione teleologica. Ciò coincide con la presa di coscienza fenomenologica: l'uomo ritorna e deve sempre ritornare a se stesso perché in sé, e negli altri considerati come soggetti, è possibile trovare la norma di un rapporto intersoggettivo non alienato. È questa la motivazione, anche se non è di fatto la realtà, che rende possibile il superamento della stessa realtà fattuale, e può comprendere e correggere le sue deviazioni e i suoi errori.

Il punto di vista kleiniano può essere utile alla fenomenologia nell'analisi del problema della costituzione intersoggettiva. D'altra parte sembra inevitabile, per la Klein e per i suoi continuatori, una chiarificazione fenomenologica e la necessità di un maggior rigore.

La psicologia ha spesso osservato che il singolo isolato è una finzione. Lo stesso solipsismo, alla fine, appare come una finzione metodologica. Tuttavia è isolando il «proprio», come nella *Quinta meditazione* di Husserl, che noi troviamo l'«altrui». Il soggetto non si dissolve mai in un'intersoggettività astratta che si contrappone ai soggetti concreti: ogni intersoggettività è costituita appunto dai soggetti concreti: qui la concretezza non è soltanto una finzione metodologica. L'importante è capire come ogni soggetto è tale in funzione degli altri, nella

misura in cui non è ridotto dagli altri a oggetto e non riduce a oggetto gli altri. Da questo punto di vista si può dire che ogni soggettività è intersoggettiva e può sussistere soltanto in quanto è intersoggettiva.

È possibile trovare qualche suggestione, in rapporto a ciò che è stato detto, nel seguente passo di Joan Rivière: «Un singolo essere umano, puro e semplice, non mescolato con altri esseri umani, non esiste. Ogni personalità è un mondo in sé, una società di molti. Quel sé, quella vita individuale che è, in realtà, così preziosa, sebbene accettata come una cosa tanto ovvia, è una struttura complessa che si è andata e si va formando e costruendo fin dal giorno della nostra nascita, a causa degli innumeri e interminabili influssi e scambi tra noi e gli altri. Questi cominciano con l'eredità biologica e sono seguiti da ogni esperienza affettiva compiuta con il passar dei giorni della vita; e ogni esperienza affettiva è legata, nel sentimento, con una o più persone nella nostra vita, con oggetti amati e odiati. Dalle prime e più semplici situazioni infantili del ricevere e del dare piacere, frustrazione e dolore, nell'amare il potere, nell'odiare ogni imposizione e obbligo, nel temere ogni perdita – da quella della vita stessa a quella delle persone imperiosamente da noi reclamate, richieste e desiderate, dalle quali e dalla cui vita dipende la nostra esistenza – da questi elementi si sono sviluppati tutti i nostri ricordi, esperienze, qualità e idiosincrasie che formano l'identità personale di ciascuno – i nostri amori e odi, le nostre simpatie e antipatie, la nostra costruzione mentale, le nostre tendenze e reazioni – ognuna delle quali è, in definitiva, fondata sulle esperienze con altre persone della nostra vita e ognuna delle quali è parte integrante della nostra personalità. Perciò queste altre persone, in realtà, sono parti di noi stessi, naturalmente non nella loro interezza, ma solo con quelle parti o aspetti di loro con cui fummo in rapporto e che sono, così, entrati a far parte di noi. E noi stessi, analogamente, esercitiamo ed esercitammo azione e influsso, deliberati o no, su quanti hanno un rapporto affettivo con noi, ci hanno amato e odiato. Noi facciamo parte gli uni degli altri».¹⁹

La pagina che precede è suggestiva anche se indica più problemi di quanti ne possa risolvere. Dobbiamo notare l'espressione «oggetti amati e odiati» di solito usata dai kleiniani. Essa può far dimenticare che la costituzione originaria, la prima *Einführung* con la madre, come dice Husserl, è anche la prima *Paarung*, ed è una costituzione intersoggettiva. Ripetiamo che gli oggetti-cose si costituiscono, per il bambino, *soltanto dopo* il rapporto con la madre. È quindi pericoloso parlare indiscriminatamente di oggetti. Se noi facciamo parte degli altri la partecipazione è intersoggettiva: ciò che la ostacola è ridurre l'altro a oggetto o essere ridotto a oggetto.

La *struttura della soggettività*, nel momento stesso che si rivela come la storicità della monade, è anche interrelazione tra le monadi secondo modalità che devono essere indagate. Una struttura del soggetto è quella che Freud, per esempio, ci presenta con il modello Es, Io, Super-Io. Un'altra struttura si ritrova

in Husserl implicita o ricavabile dall'*Ur-Ich*.²⁰ In quanto la struttura soggettiva è storica è temporale (e spaziale); in quanto è temporale è intersoggettiva e implica un rapporto tra la presenza da cui sempre partiamo e la presenza che era già all'inizio, un rapporto cioè tra la fenomenologia sincronica e la fenomenologia genetica, e quindi tra la presenza e la genesi passiva. Questo rapporto, a sua volta, include la costituzione intersoggettiva, il radicarsi di ogni soggetto nell'ambiente, nella stessa natura inorganica, nella circostanzialità precategoriale di cui si parla nel secondo volume di *Idee*. L'esercizio dell'*epoché* è una presa di coscienza e un rinnovamento di tutte le relazioni indicate. È certo, in ogni caso, che il problema ancora aperto della struttura della soggettività non è problema soltanto formale. Le strutture soggettive e intersoggettive storico-temporali sono indagabili, partendo sempre dalla presenza concreta, nel rapporto tra il presente e il passato che ha condotto al presente, e nel rinnovarsi del presente per il futuro. Ogni analisi fenomenologica è un'analisi concreta ed è, nello stesso tempo, tipica: essa riprende il problema stesso della fondazione delle strutture, delle loro modificazioni e del loro significato.

Note

¹ Paul Ricoeur, *De l'interpretation, essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965.

² Ivi, p. 45.

³ Ivi, p. 253 e sgg.; in modo particolare pp. 297-303.

⁴ Ivi, p. 333.

⁵ Cfr. Peter Madison, *Freud's Concept of Repression and Defence, its Theoretical and Observational Language*, Minnesota University Press, Minneapolis 1961.

⁶ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 366.

⁷ Ivi, p. 334.

⁸ Cfr. principalmente: «Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel», in Aa.Vv., *Husserl 1859-1959*, Nijhoff, Den Haag 1959; *Existence et signification*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958; *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, Den Haag 1961.

⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 367.

¹⁰ Rimando al mio libro: *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, p. 118 e sgg.

¹¹ Cfr. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 271.

¹² Cfr. i *Manoscritti E* di cui E III 5, pubblicato in appendice a *Tempo e verità*, cit., è solo un esempio.

¹³ Cfr. il mio saggio: «Struttura temporale e orizzonte storico», in *aut aut*, n. 87, 1965, p. 13.

¹⁴ Cfr. il mio: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963, capp. v, vi, vii.

¹⁵ Cfr. Melanie Klein, «Sull'identificazione», in Aa.Vv., *Nuove vie della psicanalisi*, il Saggiatore, Milano 1966, p. 402. In relazione alla Klein cfr. Franco Fornari, *La vita affettiva originaria del bambino*, Feltrinelli, Milano 1963 e dello stesso autore: «Condizione depressiva e condizione paranoidea», in *aut aut*, n. 64, 1961; *Psicanalisi della guerra atomica*, Comunità, Milano 1964; *Psicanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966.

¹⁶ Cfr. Melanie Klein, *op. cit.*, p. 401.

¹⁷ Ivi, p. 403.

¹⁸ Ivi, p. 404.

¹⁹ Cfr. Joan Rivière, «La fantasia inconscia di un mondo interno riflessa in esempi tratti dalla letteratura», in Aa.Vv., *Nuove vie della psicanalisi*, *op. cit.*, pp. 460-461.

²⁰ *Funzione delle scienze*, cit., pp. 145-151.

Vita e verità dei movimenti studenteschi

di Enzo Paci

I movimenti studenteschi e giovanili sconvolgono il mondo. La loro prima caratteristica è appunto questa: di espandersi in tutte le attuali forme di vita e in tutta l'attuale società. Sono quindi «mondiali», e cioè nascono e rinascono in tutte le nazioni, nessuna esclusa; là dove sembra che non ci siano, in realtà sono, come forze ribelli e contestative, più presenti che altrove e più pericolosi per la situazione attuale o, come si dice, per lo *Establishment*, che è costretto a reprimerli fin dai primi segni del loro sorgere, costretto, cioè, a far credere che non esistano.

Ma il carattere mondiale o, più precisamente, «planetario» dei vari movimenti, non esclude le loro differenze, le loro specificità, e, quindi, la loro concretezza: il loro costituirsi secondo le situazioni dalle quali sorgono e a cui si trovano *di fronte*, e il loro mutarsi col mutarsi del carattere e delle reazioni di tali situazioni. Con un linguaggio ormai superato, i movimenti studenteschi non possono essere considerati illuministici (e cioè intellettualistici e astratti). Si diceva, una volta, di ciò che è illuministico, che era antistorico e intellettualistico, e di ciò che era definito romantico, che era patologicamente passionale, violento, senza ragione e scopo – come, per esempio, lo *Sturm und Drang* – anche se poi si notava, come per esempio faceva Croce, che il romanticismo era storicismo e che, proprio per tale ragione, e in quanto tale, faceva sì che i vari movimenti rivoluzionari non fossero esportabili. Lo *Sturm und Drang* era, appunto, una preparazione al romanticismo, il quale poi, nei suoi caratteri positivi, doveva essere considerato storicismo (lo «storicismo» dei libri, in realtà, e dei professori di storia): di fatto si deve riconoscere che la parola *Sturm* ha molti sensi. Significa «tempesta», «suonare a stormo», «assalire una fortezza», e il termine *Sturmflahn*, nel suo significato originario, ha un carattere indiscutibilmente di sinistra, e indica per antonomasia la «bandiera rossa». *Drang* richiama il senso di «movimento», di «folla», di antirepressione.

I professori di storia, quelli che credono che la storia sia storiografia, o storiografia della storiografia, sono i primi a reagire: come mai un movimento si permette di essere storico senza il loro permesso e senza tener conto delle loro definizioni? In realtà i movimenti studenteschi sono storici proprio perché partono dal *presente* e si accorgono che la «cultura», nel suo voler formare gli

uomini di oggi e di domani, deve essere rifiutata proprio per ragioni storiche, sia per il presente, sia per il futuro. Se vengono accusati di antistoricismo è proprio perché la loro *storicità* è la *presenza*, con tutte le modificazioni temporali (passato nel presente, futuro nel presente, e così via) chiarite dalla fenomenologia.

Mondiali, come si è detto, i movimenti studenteschi sono anche specifici e concreti; universali e, insieme, particolari: uno scandalo per la filosofia ufficiale che non capisce che ogni movimento particolare può diventare *esemplare*, può valere anche per gli altri, dunque, proprio per la sua concretezza. Esemplare vuol dire specifico, ma anche *essenziale* ed *eidetico*.

Ancor di più essi sono uno scandalo per la scienza: criticano infatti la «neutralità» della scienza e parlano di finalismo e di teleologia contro le scienze che si pretendono falsamente «oggettive»: si fa finta di credere che ciò distrugga la chiarezza e il metodo scientifici. In realtà ciò che viene negato è che le scienze siano prive di funzione e di significato per l'uomo. Che la scienza, anche se «oggettiva», possa essere usata contro l'uomo risulta evidente dall'attuale situazione storica. Basta pensare, naturalmente, all'energia termonucleare, e al senso fenomenologico, in Husserl, della «crisi delle scienze». I movimenti studenteschi prendono quindi coscienza della crisi mondiale e delle crisi particolari e specifiche: essi vogliono che la vita e la storia dell'uomo abbiano un fine, un *telos*. Il fatto sorprendente è che la cultura e la società ufficiali li accusano proprio di non avere un fine, di «non sapere quello che vogliono» – quando, proprio questa accusa prova che sono la società, la cultura e le scienze ufficiali, a non sapere quello che vogliono, a non saper dare un volto alla parola «uomo» e alla parola «civiltà». I movimenti studenteschi si trovano di fronte a problemi intricati e difficilissimi, ad aporie sempre risorgenti, a paradossi imprevedibili – ma hanno sempre una soluzione pronta: poiché la società ufficiale è nichilistica e non si accorge (non vuole accorgersene), riparandosi dietro inconsistenti difese psicanalitiche e psicosociali, nemmeno di esserlo, i movimenti non hanno che da contestare la società ufficiale per trovarsi subito all'inizio di una via e di un fine positivi, di un *telos* positivo. Di fatto i temi dei movimenti studenteschi sono semplicissimi. I giovani si rifiutano di obbedire ad apparati che vogliono prepararli ad accettare l'ordine di negarsi reciprocamente e che pretendono di prepararli così in anticipo, e *a vuoto*, senza alcuna ragione, per alienarli e utilizzarli «quando sarà il momento» e «quando farà comodo». Non accettano che le scuole siano organi di un sapere che incarna una società, che, a sua volta, vuole che essi riproducano, in grande, le sue strutture e quindi le sue contraddizioni. Qui la quantità, l'aumento demografico in generale, e l'aumento specifico di coloro che frequentano scuole e università, che sentono di avere «diritto allo studio», è in un aumento talmente alto da trasformare la quantità in qualità: non solo non è possibile di fatto insegnare e pianificare numericamente e quantitativamente l'insegnamento, ma non è possibile insegnare e apprendere *come* si insegna, *quello* che si insegna: insegnare una cosa

in una disciplina e l'opposta in un'altra. Non è possibile insegnare in un certo modo nelle scuole, e poi manipolare, ingannare, trasformare (con tutti i mezzi reclamistici e occultanti che il sistema ha saputo escogitare e via via escogita, con la stampa, la radio, la televisione) quel poco che si è stati costretti a insegnare.

Ovviamente le discipline differiscono l'una dall'altra e gli studenti lo sanno benissimo; così come gli operai sanno quali sono i vantaggi della divisione del lavoro e della sua sempre maggiore qualificazione. Ma ciò non vuole dire che le discipline, le scienze e le tecniche, siano separate, che una si opponga all'altra e neghi l'altra, così come non è possibile che la divisione del lavoro, la quale di fatto aumenta la produzione, crei condizioni di vita inferiori per gli operai. Non è ammissibile che ponga gli operai gli uni contro gli altri, e che, in una società ricca e opulenta (come l'*affluent society* di cui parla Galbraith) diventino alienati e oppressi, non solo gli operai più generici, ma, via via, anche gli operai più qualificati, gli impiegati e, infine, gli stessi dirigenti e tutti i componenti di quella che Galbraith chiama «tecnostuttura». Se si osserva bene è la stessa tecnostuttura che, man mano che si precisa e si definisce, «non sa più cosa vuole», non ha più fini, non ha più scelte, e attende la scelta da qualcuno o da qualcosa che non si sa chi sia o cosa sia, cosa voglia o cosa non voglia, che non si sa nemmeno se esista: Kafka non era poi così difficile se oggi è penetrato nella coscienza di tutti. E la stessa cosa si può dire di Marx e, naturalmente, di Husserl. È chiaro che operai e studenti ammettono come fondamentali precisione e specificità, ma non accettano la mancanza di comunicazioni, di rapporti, di relazioni: ciò che vogliono evidentemente è, nel senso più universale, più concreto, più vivo, la *relazione*, l'*enciclopedia fenomenologica e relazionistica* alla cui base l'uomo trova se stesso, e per mezzo della quale gli uomini si comprendono, si incontrano, possono costruire con reciproco vantaggio, dare un *significato* alla propria vita – il che vuole dire, poi, dare un *valore al proprio lavoro*. E vuol anche dire essere, di fatto, il più felici possibile in condizioni date – senza essere costretti, per vivere, a vendersi. Vuol dire migliorare le condizioni date per tutti. In parole più semplici – e così abusate da diventare quasi inutilizzabili – vuol dire essere più autentici, più sinceri, costituirsi l'uno nell'altro. Se queste parole suonano male è proprio colpa della civiltà alla quale gli studenti si ribellano. Bisogna essere ciechi e sordi per non capire che studenti e operai, con le loro violenze e con le loro eccentricità, è proprio una nuova civiltà che vogliono. Se insultano e bestemmiano è perché la nostra civiltà ha trascinato nel fango e annientato non solo le parole, ma le operazioni dirette verso l'autenticità e la verità. È così che chi pronuncia tali parole appare ipocrita ed è per questo che, per farle valere, bisogna, a ogni costo, mutare ambienti, comportamento, mode, linguaggi, scrittura, musica e pittura. I borghesi benpensanti credono di scandalizzarsi per le ribellioni, la maleducazione, la sfacciataggine degli studenti: in realtà gli studenti portano alla luce, perché non se ne possa negare

l'evidenza, proprio quello che i borghesi nascondono, ma sentono, pensano e fanno. E i borghesi possono sopportare molte cose, ma non quello che li si costringa a *manifestarsi proprio come sono e così come sono*; a vedere, nello specchio che gli studenti li costringono a guardare, l'immagine, il fenomeno di se stessi, la propria fenomenologia. Per costruire le ideologie di difesa delle classi dominanti sono stati necessari secoli e montagne di morti, i primi e i secondi, come diceva Piero Gobetti, consacrati dal mito ufficiale. E volete che i borghesi, gli scienziati, gli scrittori, i poeti, che sono arrivati ormai a vivere nell'azienda proprio nel momento stesso in cui la negano, e ne parlano male ogni ora della settimana lavorativa, e credono in buona fede di dimenticarla nel *weekend*, rinneghino se stessi e le secolari tradizioni che credono non tanto di incarnare, ma di trasformare, facendole diventare nuove, lucide, specchianti, perfettamente analizzate, avanguardiste, eccitanti, erotiche, arrivate finalmente alla meta?

Certo gli studenti, da un punto di vista esterno, sbagliano. Sui loro errori si può scrivere – ma bisogna vedere come – un'enciclopedia. Ma potrebbero fare altrimenti nel cammino nel quale si sono posti, un cammino che non consente ritirate e che, se viene chiuso da una parte, o in un paese, si riapre dall'altra, in un altro paese? L'enciclopedia di errori degli studenti è, *in realtà*, letta nel suo giusto senso, l'enciclopedia degli errori dei loro oppositori. La grande novità, la grande speranza sorge dal fatto che, armati come sono, i borghesi hanno paura, e non sanno come difendersi, mentre gli studenti, disarmati, indifesi, evidentemente predisposti a tutti gli errori tattici e strategici, non hanno paura. La loro specificità diventa sempre più organica; la loro enciclopedia, sia pure infinita, congiunge sempre di più prassi e teoria; la loro concretezza avvicina sempre di più le due vie che già si sono incontrate – ed è un evento che non si dimentica –: la via degli operai e quella, appunto, degli studenti stessi, la via dei lavoratori e quella dei dirigenti che sono costretti a *vedersi*, a spogliarsi delle loro false abitudini e dei loro pregiudizi; le vie delle diverse direzioni, delle diverse università, delle diverse scienze, dei diversi modi di vita. La via, insomma, articolata dell'enciclopedia teoretico-pratica, dalla quale sorgeranno presto nel loro valore e nella loro sincerità non solo degli autentici rapporti umani e sociali, ma anche nuove opere delle tecniche e delle arti. Nel silenzio, allora, e nella libertà da ogni pregiudizio, un verso di Leopardi e un accordo di Beethoven, saranno vissuti e compresi da tutti, come se nascessero per la prima volta, e sempre di nuovo per la prima volta. Come se nascessero, dunque, liberati dal cumulo di falsità, di ideologie, di manualismi, che dominano tutte le scuole dalle più elementari fino all'università, tutti i rapporti, dal primo gesto del bambino all'ultimo di chi lascia la vita. Si deve parlare di società, e non di stato, universale.

Potremmo, naturalmente, dire molto di più. E dirlo in modo più tecnico, più preciso, più scientifico. Ma la crisi mondiale ha rovinato anche la «scientificità». Molte cose ormai ci conducono, sulla sua via, oltre Husserl; sempre più

rinnovato e vivo per la situazione attuale ci appare il mondo di Marx, e perfino le religioni lasciano trapelare qualche favilla di luce dietro le falsificazioni secolari che su di esse si sono incrostate. Una cosa è certa, e spesso l'abbiamo ripetuta: se Husserl parlava di crisi delle scienze europee, oggi si deve parlare di crisi delle scienze di tutto il mondo e quindi di crisi di tutta l'umanità. E, tuttavia, proprio da questa crisi, il cammino, sia pure incerto all'inizio, riprende: rivive la speranza; la verità si muove, sia pur lentamente, in tutti. Diventa, anche se raramente e microscopicamente, vita della verità senza cadere nell'idolatria. Molti diranno che questo è un sogno e un mito: non importa. Se lo negano vuol dire che in loro è penetrato, sia pure in forma negativa. Se sarà un mito e un sogno, ebbene: saranno questo mito e questo sogno che ci salveranno. Non ci salverà la scienza neutra e alienata, ma l'uomo che fa della scienza e opera in essa, che opera teleologicamente negli atti più semplici della prassi quotidiana, nel lavoro, nella cultura, nella politica. Una delle ultime alienazioni e ipocrisie è la distinzione tra scienze fisiche e umane, l'invenzione di «due culture», l'uso che viene fatto dell'espressione «scienze dell'uomo» e del termine «antropologia». Gli antropologi, infine, non hanno protestato per la guerra nel Vietnam.¹

La Gough osserva: «Le riviste di antropologia sono piene di articoli su argomenti decisamente limitati come i sistemi prescrittivi di matrimonio, la terminologia dei rapporti di parentela... Ma ignorano i problemi più cruciali della società mondiale e, presi nell'insieme, evadono anche un interrogativo fondamentale: chi deve vagliare e fornire indicazioni capaci di orientare la società umana, se non coloro che la studiano? Sembra quasi che quanto più studiamo la civiltà di questo mondo tanto meno ci sentiamo in grado di formulare giudizi come cittadini; e sicuramente siamo meno capaci di parlare e di agire collettivamente sulla base delle nostre conoscenze scientifiche».² La società di cui siamo cittadini è la «società civile» di Marx; le nostre conoscenze scientifiche sono quelle dell'enciclopedia fenomenologica che si esprimono nella prassi collettiva e nella riflessione.

Si può dire che l'antropologia e le scienze umane abbiano una decisa preferenza per i primitivi, per le «colonie dei residenti bianchi». In realtà, se la antropologia è nell'enciclopedia fenomenologica, ed è attivamente relazionata alla prassi, essa deve porsi questo interrogativo: «Come può la scienza dell'uomo aiutare gli uomini a vivere in modo più pieno e creativo, a dare più ampio respiro alla loro dignità, autodeterminazione e libertà?». La Gough, dopo aver avvertito che l'antropologia può risolversi in una pessima scienza sociale, pone, come Husserl, il problema del fine, il problema teleologico,³ e conclude: «Nelle Università dell'Occidente la migliore speranza degli antropologi sono probabilmente gli studenti. Essi, per il loro stesso numero, ci stanno costringendo a riesaminare la nostra materia, le nostre teorie, i nostri obiettivi. Con la loro lotta per crearsi uno spazio in cui pensare liberamente e crescere con

dignità, essi scuoteranno alle fondamenta le nostre istituzioni accademiche. Insieme a loro noi potremo contribuire a dare un nuovo volto alla nostra società e, così facendo, a scoprire nuovi fili per la scienza dell'uomo». ⁴ Tutto ciò è perfettamente d'accordo con Husserl e Marx e proprio con quel Husserl che viene considerato «antistorico» da chi non vuol capire che la storia è la presenza che viviamo e il mondo umano che vogliamo trasformare. Senza i movimenti studenteschi e operai nuovi fini sarebbero impossibili.

Quando gli studenti hanno smascherato la pretesa neutralità della scienza hanno spezzato l'accademismo vacuo e la retorica inutile, ma soprattutto hanno svelato in che modo scienza e tecnica sono asservite al capitalismo e all'imperialismo. L'accademico è posto nell'alternativa «di essere un servo del complesso militare-industriale oppure un recluso in una torre d'avorio apolitica... Ora che la questione della responsabilità sociale comincia a ricevere qualche attenzione nelle università, le discussioni più serie si svolgono soprattutto a livello degli studenti». ⁵

Il cammino è aperto: la scienza, come la prassi, è planetaria. L'economia e la psicologia sono due valide porte di entrata. La prima non deve «addomesticare Keynes», come dice Roson, e la seconda deve rifare, nella società, l'uomo stesso. Ma economia e psicologia sono inseparabili, come il corpo e l'anima: fanno parte, insieme, della enciclopedia della prassi e del lavoro. In questo senso la *universitas studiorum* dovrà diventare non uno strumento di passaggio del potere costituito, ma una prassi e un'enciclopedia, non chiuse in un'ideologia idolatrica, e operanti come vita della verità.

Note

¹ Kathleen Gough, «Rivoluzione mondiale e scienza dell'uomo», in Aa.Vv., *L'università del dissenso*, Einaudi, Torino 1968, p. 149.

² Ivi, p. 151.

³ Ivi, p. 161.

⁴ Ivi, p. 168.

⁵ Ivi, p. 31.

3. IL DECENNIO DEI BISOGNI

(1970-1979)

Fin quasi alla metà degli anni Settanta Paci dà anima ad aut aut. Avvengono poi varie trasformazioni. Editoriali: la rivista passa alla Nuova Italia di Firenze che fin dall'inizio del decennio se ne era assunta la distribuzione. Grafiche: la copertina diventa quella attuale, fondo rosso con riga bianca orizzontale sotto la quale viene «strillato» il sommario (avevamo in mente il modello della New Left Review inglese). Redazionali: si costituisce un gruppo aperto (a volte assai numeroso) che si riunisce ogni mese nella mia casa di via Curti. Io stesso assumo le funzioni di direttore responsabile, una specie di primus inter pares.

Come ho detto nell'introduzione, aut aut diventa un punto di riferimento critico-filosofico della sinistra non istituzionale e decolla come diffusione raggiungendo le tremila copie (e in qualche caso spingendosi anche oltre). La fenomenologia dei bisogni è il filo conduttore tematico, ma con un'ampia articolazione, dalla critica al «socialismo reale» alla rilettura dell'operaismo italiano, alla questione degli intellettuali e del lavoro intellettuale, al problema dei modi della comunicazione di massa, alla proposta di «nuove forme di razionalità» e dei relativi «percorsi della soggettività». Anche la Scuola di Francoforte resta a lungo al centro degli interessi della rivista (e Franco Fortini fa sentire la sua voce con un'acuminata rubrica dal titolo «Le figure del discorso»). Ma direi che quasi tutti gli intellettuali critici italiani di allora, direttamente o indirettamente, hanno a che fare con aut aut.

In tanta ricchezza di spunti, contributi e protagonisti, mi è sembrato opportuno, innanzi tutto, documentare l'inizio della discussione sui bisogni con le pagine dello stesso Paci «Per una fenomenologia del bisogno» (n. 123-124, 1971), contenute in un fascicolo dedicato a Marx, critica dell'economia politica e appartenenti a un seminario che si svolse in Statale nel maggio 1971. Segue il saggio di Ágnes Heller «La teoria, la prassi e i bisogni umani» (n. 135, 1973). Heller, cioè la capofila di quella Scuola di Budapest (con Mihály Vajda e György Márkus) che fu per qualche anno un interlocutore privilegiato della rivista (grazie anche al tramite di Guido D. Neri e Laura Boella).

L'intera questione dei bisogni, con un taglio decisamente politico, viene ripresa da Antonio Negri in «Simplex sigillum veri. Per la discussione di Krisis e di Bisogni e teoria marxista» (n. 155-156, 1976), un saggio aspro, radicale e decisamente di battaglia, che attaccava le posizioni di Massimo Cacciari (esse stesse presenti nella rivista) e tirava con altrettanta decisione dalla sua parte un reading che avevo appena pubblicato (con Roberta Tomassini e Amedeo Vigorelli, presso l'editore Mazzotta). Ospitammo il testo di Negri, anche se non tutti in redazione condividevano questa iniziativa. Il lettore trova qui anche la mia replica, «Fenomenologia dei bisogni, un'analisi complessa e faticosa» (sempre sul n. 155-156).

Di Fortini si possono poi leggere le pagine che inaugurano la sua rubrica, «Gli ultimi Cainiti ossia Melmoth riconciliato» (n. 148, 1975), a difesa del linguaggio e dell'importanza politica della letteratura. Nel 1977 aut aut fece poi uscire un impegnativo fascicolo dal titolo Irrazionalismo e nuove forme di razionalità, cui contribuirono – tra gli altri –

Federico Stame, Giovanni Jervis, lo stesso Fortini, Massimo Cacciari, Gianni Vattimo e Franco Rella. Mi è sembrato utile darne testimonianza attraverso le pagine di Lea Melandri, «Ascetismo rosso» (n. 161, 1977), che sottolineano la questione del desiderio (già allora esplorata dal gruppo di aut aut attraverso una ripresa critica della psicanalisi) ed evidenziano l'interesse per il «femminile» che in seguito resterà, una costante nella rivista.

Verso la fine del decennio il pensiero di Foucault entra in modo rilevante sul nostro orizzonte con il fascicolo speciale Potere/sapere (n. 167-168, 1978, a cura di Mario Galzigna e grazie all'impegno di alcuni altri amici tra cui Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci). Pasquino gli pone a Parigi alcune domande e Foucault risponde con il testo «Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici», una specie di controcanto alle critiche (sollevate, soprattutto, nel dibattito italiano) che compare qui a coronamento del decennio.

Per una fenomenologia del bisogno

di Enzo Paci

Non è vero che Eros è ricco, pieno di doni, viceversa è povero. Eros, come dio, è figlio di due semidei, i quali sono Poros e Penía. Che cosa voglia dire Poros non è molto chiaro, ma Poros è la via, l'uscita: io sono perduto nella foresta e finalmente trovo la via di uscita, il punto da cui uscire. Penía vuol dire povertà, quindi la madre di Eros è la povertà. Il padre, Poros, possiamo capirlo richiamando alla memoria come questa parola è usata dai greci e particolarmente da Platone. Voi avete certamente sentito parlare di aporia. Questa parola indica una situazione nella quale si è imprigionati o nella quale comunque ci si è persi e dalla quale non si sa come uscire. Lo stesso Platone non parla solo di pienezza, di slancio, ma parla di Eros che manca di qualche cosa. Ecco, questo è il punto importante. Eros manca di qualcosa, magari dello stesso oggetto di amore che non è reale e questa mancanza si dice aporia perché l'aporia è un tipo di discorso che si contraddice, che si ferma, per cui non riesce a superare la discussione dal punto di vista conoscitivo e teoretico, ma si trova nella contraddizione. La contraddizione di Eros è molto interessante perché Eros è povero, in quanto tale è la discendenza che gli deriva da sua madre ed è non ricco, bensì capace di trovare le vie d'uscita, di trovare cioè i *poroi*, quando è in una contraddizione o in una aporia. Quindi noi troviamo Socrate che stranamente fa l'elogio di Eros non perché è ricco, perché è un bene, ma perché, essendo povero, fa nascere in noi un sentimento che è sentimento di qualcosa che non abbiamo, e di cui abbiamo bisogno, per cui il sentimento che nasce in noi è appunto l'amore, il quale è innamorato del suo oggetto proprio perché *manca* di quell'oggetto. Eros è innamorato della bellezza, della verità – si sente qui l'ansia, l'esigenza della bellezza e della verità, ma non è che ci sia la bellezza o che ci sia la verità, c'è il bisogno di questi elementi. Nella discussione che fa Platone ma che io posso benissimo presentare come attuale, noi ci troviamo in questa situazione: siamo poveri, abbiamo fatto l'*epoché* – in fondo Platone è il primo filosofo dell'*epoché* – noi sospendiamo il nostro giudizio, ci manca qualcosa, e questo mancare di qualche cosa o essere poveri non vuol dire che non esistiamo, ma, anzi è la caratteristica fondamentale della nostra vita. Io ho preso Platone per cominciare: ma questa indicazione cosa ci dice? Prima di tutto che c'è un elemento di fondo nella vita dell'uomo che noi possiamo in qualche

modo cogliere e analizzare e questo elemento di fondo è appunto la mancanza, il bisogno di qualche cosa. Ma che cosa c'è di strano in questa teoria dell'eros come bisogno? È che, secondo la frase di Socrate, il fondamento della nostra vita e in special modo il fondamento dell'eros, e quindi il fondamento di tutto il resto, non è qualcosa di positivo, perché è mancanza di ciò che noi dovremmo avere, di ciò che noi desideriamo avere e, al limite, di ciò che abbiamo bisogno di avere e senza il quale noi non possiamo più vivere. Quindi ci troviamo di fronte a un'esperienza umana che ci mostra – e adesso parlo da fenomenologo – un nuovo carattere, una nuova forma dell'intenzionalità. L'intenzionalità è il pensare qualcosa, il volere qualcosa, il desiderare qualcosa. Io penso le cose che desidero così come le penso, queste cose sono l'oggetto della mia conoscenza, o del mio desiderio. Questa è una posizione di Husserl per il quale la frase di fondo della fenomenologia è «Ego cogito cogitata qua cogitata»: io penso l'oggetto verso il quale mi dirigo in quanto è oggetto verso il quale mi dirigo. Invece di «penso» posso dire «sento»; se io dico «amo» oppure se io dico «ho bisogno» abbiamo due caratteristiche dell'intenzionalità che Husserl non ha esaminato e che ci ricordano che forse è possibile un'intenzionalità negativa. Negativa in che senso? Noi mettiamo tutto tra parentesi e ritorniamo al soggetto; il soggetto mira, si svolge verso degli oggetti, questi oggetti possono essere o pensieri o sentimenti o fantasie o quello che volete. Qui appare il soggetto come un fatto positivo, che poi sarà il fatto positivo del suo operare per costituire una realtà di base, anzi esso è già in questa realtà di base; questa capacità che i soggetti hanno, cioè l'intenzionalità, è appunto quella che caratterizza non il pensiero raccolto o il pensiero sistemato in alcune regole che noi possiamo chiamare categorie o gruppi categoriali ma quello che considera il pensiero nella sua genesi, quando, proprio perché si dirige verso qualcosa, quello che si dirige verso qualcosa non è ancora il qualcosa verso cui si dirige. Tutta la fenomenologia è fondata su questa frase: il soggetto si dirige, si muove, nelle sue operazioni varie, verso qualcosa. Ora si tratta di vedere che cosa è questo «verso qualcosa». Noi potremo dire che può essere descritto come un insieme di idee e allora abbiamo la fenomenologia eidetica; possiamo dire che questo qualcosa è un *telos*, e allora abbiamo un fine che noi perseguiamo nella storia, nella temporalità e nella spazialità; possiamo dire che il *telos* finale della fenomenologia è una società che qualcuno considera utopistica, ma che nel mio discorso non mi pare tale, una società di soggetti dei quali nessuno, per principio, è oggetto dell'altro: anche in Marx troviamo questa esigenza di muoversi e di realizzare una società in cui tutti gli individui siano soggetti e in cui nessuno sia per l'altro oggetto, in maniera molto evidente, come controfigura di quello che dice Marx quando parla di alienazione nei suoi vari modi, proprio nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Ci dirigiamo verso qualcosa ma questo qualcosa verso cui ci dirigiamo è tale che in una società in cui è negata l'attività del soggetto in rapporto ad altre attività, quindi l'attività

intersoggettiva, in una simile società si verifica che io non sono considerato nella mia soggettività ma nella mia oggettività, come se fossi un oggetto e non come se fossi un soggetto, come se fossi passivo e non come se fossi attivo, come se non ci fosse anche nei miei bisogni un qualche cosa che certamente non si placa. Per me tutto questo itinerario è stato la scoperta di una dimensione della realtà nuova che è quella che noi viviamo prima di categorizzare, cioè di trasportare le nostre esperienze in categorie, e che quindi chiamo, come la chiama Husserl, precategoriale o *Lebenswelt* o mondo-della-vita, nel quale vi è la fondazione di tutte le possibili scienze e, aggiungo, di tutte le possibili prassi. Non solo della scienza considerata indipendente dalla prassi, ma della prassi che ha gli occhi per guardare quello che fa, una teoresi che non si sa come pura teoria, ma come un insieme di operazioni che partono dalla *Lebenswelt*. Forse, per dare un'idea di questa *Lebenswelt* che intenziona delle negatività perché ha dei desideri e dei bisogni, potrei dire che, entro certi limiti, il concetto di *Lebenswelt* che contiene l'eros è un concetto molto vicino al concetto o all'ipotesi che fa Freud quando parla di bisogno di qualche cosa o di inconscio o di esigenza della realtà dell'altro che dia a me una realtà. Ma questo sentimento fondamentale, questa esperienza fondamentale che noi abbiamo è l'esperienza di qualche cosa di cui sappiamo quanto è necessario per desiderarla ma che per noi, proprio perché la desideriamo, ha un carattere negativo. Io amo, con tutte le forme della libido di Freud, mi rivolgo verso un qualcosa che è l'oggetto del mio amore, però questo oggetto del mio amore non lo amerei se l'avessi già soddisfatto dentro di me. Essendo per essenza insoddisfatto della perfezione o di quello che placa il desiderio, mi trovo nella situazione di vedere nella *Lebenswelt* un primo tratto, una prima caratteristica per cui la *Lebenswelt* e il mondo precategoriale non sono affatto teoretici, usando il termine teoretico nel vecchio modo (perché se lo uso nel senso di Husserl andrebbe benissimo), ma sono un insieme di sensazioni, di sentimenti fondamentali per cui ogni uomo va al di là di sé, sente il bisogno di qualche cosa che, e questo è il punto fondamentale, *non ha*. Ciò è paradossale: l'esperienza di base dell'esistenza umana, della *Lebenswelt* umana, è l'esperienza che vi è qualche cosa che dà un significato, una pienezza, un senso all'esistenza umana ma che non è nell'esistenza umana perché l'esistenza umana non vede il positivo di questa cosa, vede il negativo, quello di cui manca. Allora il mondo delle idee o il mondo dei bisogni, diventati valore in ultima analisi, giacché si dice valore ciò che soddisfa un bisogno, è caratterizzato dal fatto che non mi è presente: io sono povero, sono figlio di Penía, so che desidero per la mia vita queste e queste cose ma non le ho. Mi trovo allora in una situazione contraddittoria, perché proprio il mio vero essere, quello che è il mio essere più concreto, in tanto c'è in quanto c'è non il suo essere ma il suo non-essere, perché se il vero essere sono io nella *Lebenswelt* e se la *Lebenswelt* è una creazione di vuoti, di bisogni che fanno sì che la *Lebenswelt* si trascenda e vada verso tutto ciò che comunque soddisfa i bisogni,

allora ci troviamo in questa strana situazione nella quale il sentimento fondamentale dell'uomo, come eros e come bisogno, non è quello che Poros ci dà quando ha trovato l'equivalente di quello di cui abbiamo bisogno, perché ciò che resta fondamentale è che l'esistenza dell'uomo nella *Lebenswelt* è l'esigenza di qualche cosa che non c'è. Questo qualche cosa che non c'è, io lo posso immaginare, lo posso vedere, posso addirittura vivere di questa cosa che non c'è, però resta la base che, in quanto *Grunderfahrung*, in quanto esperienza fondamentale, sia la fenomenologia, sia gli sviluppi che io ho preteso di darle, sono caratterizzati da questa base di un essere del non-essere che è appunto ciò che definisce il bisogno, ciò che definisce l'eros. È un essere del non-essere, il bisogno, perché la struttura economica di cui Marx parla, che caratterizza la *Lebenswelt*, è una struttura che ha bisogno del lavoro. L'economia non riguarda che l'insieme di beni che io penso possano soddisfare l'insieme dei bisogni da cui sono costituito. Quindi io, in quanto essere che desidera, che vuole, che agisce, che opera, sono Poros; in quanto essere che manca di ciò che opera, in quanto lavoro per avere quello che non ha, io non mi metto sul piano dell'essere ma sul piano del non-essere (la libido di Freud, l'eros e, se volete, anche l'angoscia; Heidegger fa un'analisi dell'angoscia in questo senso sulla scorta di Kierkegaard e dice: tutti noi che siamo qui in questa sala a parlare abbiamo o non abbiamo un sentimento fondamentale, una esigenza fondamentale che ci riunisce anche se questa esigenza si divide secondo i vari individui?). Ora, questa esigenza fondamentale è, se volete, l'esigenza della verità (qui sono fuori da Heidegger), l'esigenza dell'accordo, l'esigenza della soddisfazione, elementi che presuppongono il bisogno della verità, l'avvicinamento alla verità, il bisogno del lavoro, il bisogno di creare qualche cosa per cui io non resti proprio senza quella cosa che mi caratterizza. Cosa mi caratterizza? Diciamo che mi caratterizza l'essere, il mio essere, allora è l'essere che si pone come qualcosa che io devo arrivare a compiere, che devo arrivare a conquistare. La realtà della mia vita non sono io così come sono: è quello che nella mia vita posso fare col lavoro, con la cultura e con tutto il resto. Allora, stranamente, la vera realtà, il vero fondamento della vita, è qualche cosa che si presenta come bisogno e come tale agisce: ho bisogno di mangiare, non c'è nulla di più realistico di questo, ho bisogno di fare all'amore, poniamo, e allora a questo punto io non sono tutto, sono quel tanto che basta, esisto quel tanto che basta per dirigermi verso la perfezione, per dirigermi verso quella esigenza che è l'oggetto dell'eros che mi costituisce. La cosa è difficile perché l'unica difficoltà è questa, di capire che la *Lebenswelt*, come fondamento dei bisogni, come bisogno e fondamento di ciò che soddisfa i bisogni, cioè dei beni, compresi quelli economici, o la *Lebenswelt* come eros che esige quello che non ha, costituisce un piano, che Husserl chiama pre-categoriale, senza però che Husserl parli di eros e di bisogni, per cui noi troviamo alla base di tutta l'enciclopedia del sapere due scienze fondamentali, che non ci sarebbero se non avessero in sé quell'elemento negativo che le fa

muovere verso l'idea o verso la soddisfazione del bisogno o verso la realizzazione dell'eros in una comunanza prima con l'altro e poi con tutti gli altri, che ci fanno vedere la realtà in un modo del tutto diverso da come noi la vedremmo, se cominciamo dalla verità, e dall'essere e dalla verità deduciamo il mondo. La malaugurata tendenza della filosofia e anche di alcuni aspetti del formalismo logico è di porre certe premesse dalle quali poi si deduce tutta la realtà. L'osservazione della fenomenologia è il contrario: arrivare a un assioma da cui si deduce la realtà vuol dire che la realtà è prima dell'assioma e la realtà prima dell'assioma ha bisogno dell'assiomatizzazione come ha bisogno del riconoscimento dell'altro (come in Hegel), dell'eros in tutte le sue forme, quindi della soddisfazione, come può avere bisogno dei beni economici che sono in colui che lavora o nella società in cui lavora non già dati perché bisogna produrli. Quindi mancherebbe il concetto di lavoro, di bisogno e di piacere, se noi non trovassimo nella nostra esperienza uno strato di mondo-della-vita che non è già cristallizzato come forma logica, come sistema filosofico, ma è l'origine da cui possono nascere i vari atteggiamenti e i vari sistemi filosofici. Vediamo da un punto di vista, direi, essenziale, perché questa cosa diventa così importante per la filosofia e per le varie scienze che la fenomenologia vuol presentare fondate e quindi per l'enciclopedia filosofica (Hegel segue la stessa via, a modo suo, quando passa dalla *Fenomenologia dello spirito* all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*). Il punto centrale è questo, è la domanda che, in maniera molto chiara, viene posta da Platone: e cioè, quale è l'essere del non-essere? Dalla libido nascono i vari comportamenti erotici e i comportamenti intersoggettivi di una società, i quali, però, dipendono non soltanto dall'eros ma anche dal bisogno di mangiare, per esempio, o dal bisogno di vivere, cioè da tutti quei bisogni che sono soddisfatti da beni economici. Quindi abbiamo la fenomenologia dell'eros e la fenomenologia del bisogno. Esse presuppongono che ci sia alla base qualcosa che è, ma che manca di quello che questo qualcosa che è *desidera*: un piano della esperienza che noi non possiamo negare perché ne facciamo parte, perché operiamo in esso. Allora mi trovo a dire: in che senso quel non-essere, che è mancanza, che è bisogno e che mi fa desiderare qualcosa, mi fa lavorare per ottenerlo o mi mette nella situazione di essere sfruttato da un altro? Perché l'altro fa sì, attraverso una particolare struttura sociale, che io lavori perché lui abbia la soddisfazione mentre io intanto posso vivere in quanto il mio lavoro appena mi serve per lavorare, quello che guadagno serve per quello che mangio? Vi è un'aggressione, una tipica aggressione, di coloro che credono di aver posseduto l'oggetto dell'eros, l'oggetto dell'economia, contro coloro che non l'hanno e che si prendono sulle spalle il problema di come si passa dalla mancanza alla pienezza, dalla dissociazione soggettiva all'associazione intersoggettiva e questi sono coloro che nella loro epoca fanno sempre la figura del mostro di Shakespeare, nella *Tempesta*, di Calibano, brutto, odioso, che non ha nulla, che manca di tutto e a malapena sa dire quello che vuole; ma se nella

storia dell'umanità, simboleggiata nella *Tempesta* dalla società dell'isola, non ci fosse questo mostro, Calibano, che desidera tutto e riesce sempre a desiderare al di là di tutto, non vi sarebbe neanche quello che c'è. Vedete quindi la stranezza della cosa: dovremmo dire che le regioni fenomenologiche sono fondate sopra una *Lebenswelt* che non risulta come essere ma risulta soprattutto non-essere, insieme di bisogni e di desideri da soddisfare. Altra è la struttura della *Lebenswelt* che ha soddisfatto alcuni bisogni, altra è la piena consapevolezza che alla base di tutto questo vi è un negativo. Io desidero qualche cosa, io penso qualche cosa, mi dirigo verso qualche cosa: aggiungo, io mi dirigo verso quel qualcosa che non possiedo, che non ho e senza il quale la mia vita sarebbe priva di senso. La *Lebenswelt* è l'insieme dei miei bisogni e dei miei desideri che vivo pre-categorialmente e non un sistema che vuol porre tutto in pace e dire che la società attuale è quella che soddisfa, o che la società attuale è quella che risponde alle esigenze economiche, o che la filosofia «x» o la filosofia «y», che rappresentano questa società, sono la realtà. Di fronte a questo io mi pongo nella non-realtà. Nella *Lebenswelt* vi è dunque una filigrana di posizioni negative, di bisogni, di esigenze che la costituiscono nella sua fondamentale non-realtà, se per non-realtà intendiamo la realtà delle scienze della vita con le quali noi possiamo rispondere a queste esigenze: non-realtà in quanto non-essere che è attivo, attività del negativo. L'attività del negativo come tale è quella che mi spingerà alla società e al lavoro, l'attività del negativo come eros è quella che mi spingerà, al di là delle varie esperienze, a qualche cosa che mi completa come uomo e senza il quale ho l'impressione di non poter vivere. Questo qualcosa che completa è il significato o, più largamente, il senso che risponde ai bisogni così come risponde alla conoscenza. Quindi non ci aspetteremo dalla fenomenologia dell'esperienza fondamentale una descrizione di tutte le cose che sono già fatte, noi ci aspettiamo invece la descrizione dell'esigenza di fondo della *Lebenswelt*, che è esigenza economica, che è esigenza erotica. Nel *Sofista* Platone si rende conto di questa posizione: vi appaiono Socrate, gli altri suoi amici e discutono del problema dell'essere, e poi uno straniero che viene ad ascoltare queste discussioni tipiche della scuola di Elea, la scuola di Parmenide; lo straniero eleate discute con i platonici e ponendo a modo suo i problemi che noi abbiamo posto, e che quindi già erano vivi in quell'epoca, afferma che non è più sostenibile la tesi di Parmenide secondo la quale soltanto l'essere è o, per citare il verso di Parmenide, che per quanto tu faccia non riuscirai mai a ottenere che il non-essere sia essere e che l'essere sia non-essere. Quindi tutto quello che il filosofo fa lo fa partendo da una base ontologica che è il concetto più astratto ma anche il concetto più universale: il concetto di essere; questo essere si è svelato, non è più nascosto nel senso di *lanthàno*, ma è a-nascosto, è rivelato, e quindi è verità, *alétheia*, è l'essere nella sua purezza, nella sua assolutezza, nella sua unità innegabile. Ma chi dice questo? Perché l'essere non ha bisogno che si dica così, se esiste questo essere di cui parla Parmenide, se esiste come un puro essere

ideale. Evidentemente lo dice qualcuno che non è nella pienezza dell'essere, perché se qualcuno parla così dell'essere e si considera nell'essere, mistico o logico è la stessa cosa, chi pensa l'essere in questa assoluta perfezione, chiusura e immobilità, è l'essere stesso, e allora l'essere fa una cosa che non dovrebbe fare, perché non ha più bisogno di pensare: ormai è l'essere primo e ultimo, non ha bisogno di guardarsi, non ha bisogno di intenzionare, perché è per principio l'intenzionato, di tutta la filosofia e di qualsiasi filosofia. Allora chi desidera l'essere totale in questo modo? Chi non ha questo essere. Troviamo una struttura che è la struttura del negativo che ha bisogno di un positivo, per il quale, però, occorre che noi non concepiamo più l'essere totale di Parmenide, ma rispondiamo a Parmenide: non solo l'essere dell'essere esiste, ma c'è anche, e questo è il punto, l'essere del non-essere. C'è sì l'essere dell'essere, il quale se fosse completamente realizzato non ha bisogno né di domande né di desideri né di bisogni, ma questo essere dell'essere appare teorico a noi e soprattutto appare tale perché noi ci consideriamo e sappiamo che viviamo, facendo le dovute *epoché*, in un mondo che, in quanto soddisfazione economica non è, perché non ha la soddisfazione economica in quanto continuamente la cerca, e opera e lavora per ottenerla, e in quanto non ha la soddisfazione erotica che lo compia completamente, non è. Conclusione: esiste un essere del non-essere, cioè, detto in un altro modo, ciò che ci muove, ciò che è fondamentale nella nostra vita, studiata come vita pre-categoriale, quindi non già imbalsamata in categorie logiche astratte, ciò che conta non è quello che è ma quello che non è. La base, la *Lebenswelt* è costituita, da questo punto di vista, da una serie di bisogni e di mancanze. La struttura di questi bisogni e di queste mancanze è costituita in modo tale che io posso muovermi continuamente per ottenere quello che nell'essere non è e che sarebbe l'essere, perché io posso andare al di là di questa mia negatività e cercare di farla diventare positività, andare al di là dei miei bisogni e cercare di costruire una società che non lasci i bisogni fondamentali in quella situazione alienante e negativa in cui mi trovo quando non ho i beni che vi corrispondono, oppure quando vi è una divisione del lavoro o di classe che impedisce questo. Allo stesso titolo io ho l'eros non nel momento della pacificazione con l'altro e in rapporto con tutti, ma nella misura in cui sento che in questa società non vi è quello che voglio, quello che desidero. Questo mondo che mi darebbe una società ideale senza classi e senza alienazione, questo mondo che mi darebbe una pace completa, cioè la valida soddisfazione della libido, non esiste nel mondo in cui vivo, perché nel mondo in cui vivo, che è veramente il mondo della *Lebenswelt*, il bisogno esiste in quanto io non ho quella tale cosa di cui appunto ho bisogno e l'eros esiste in quanto io non ho davanti a me quella tale cosa di cui sono innamorato. Quando mi viene concessa, subentra una nuova forma, un nuovo bisogno di appagamento, un nuovo bisogno economico che nasce proprio dal fatto che il primo bisogno è stato soddisfatto. Ora questo mondo che io chiamo mondo della fenomenologia dell'economia e

della fenomenologia della psicologia è qualche cosa nella misura in cui non è. Le analisi delle strutture economiche e delle strutture erotiche non sono analisi di qualcosa che è già ma sono analisi di ciò che manca alla *Lebenswelt* per arrivare alla verità e al bene e di ciò di cui la *Lebenswelt* mancherà sempre. Sul piano pratico io vivo una *Lebenswelt* dei bisogni che è reale in quanto manca di ciò che considera realtà. Ora, come definiremo noi una società in rapporto a una soddisfazione che ha per suo fondamento il non-essere? La risposta è la nascita della visione, cioè dell'*eidos*. Noi non abbiamo come esperienza nostra, in carne e ossa e personale, il mondo che soddisfa i bisogni economici e il mondo che soddisfa i bisogni erotici, ma il miracolo della fenomenologia, e anche di Platone nel *Simposio*, è quello di riuscire a vedere anche quello che noi non abbiamo. In realtà noi siamo dei cavalieri di ciò che ci manca, i quali lottano per una visione ideale, che è una visione ma non è una realtà. La società in cui non vi è ingiustizia non è una realtà, è una visione che nasce in me dai bisogni della mia vita; l'altra persona che se io l'amo dico che mi ama come io l'amo, nella realtà così come la desideriamo, non esiste; esistono dei gradi di avvicinamento a queste posizioni ideali che sono da un lato la società senza classi e dall'altro l'eros che riesce a soddisfare se stesso, tenendo presente però che queste visioni, sono *eide* e io sono nella *Lebenswelt* in quanto, primo, riconosco queste visioni, secondo, in quanto so che sono *eide* e non sono realtà e, terzo, in quanto agisco per ottenere di questa realtà ciò che è più vicino all'ideale dell'*eidos*. Così abbiamo un continuo tentativo dell'uomo di costruire una società e di costruire dei rapporti che siano il più possibile vicini alla struttura ideale che egli vuole realizzare ma che per principio non si realizza mai. Noi viviamo in quanto continuamente desideriamo qualche cosa che non abbiamo e d'altra parte questo qualche cosa che non abbiamo, che è l'*eidos* dell'eros e l'*eidos* del bene, forse congiunti (Platone diceva l'idea del bene), è proprio nella misura in cui io non riesco a identificare la *Lebenswelt* con l'idea, con l'*eidos*: c'è nella *Lebenswelt* qualche cosa che non riesce a passare nell'*eidos* e c'è nell'*eidos* una trascendenza, rispetto al mondo in cui io vedo gli *eide* che sono sempre al di là rispetto a me che sono un al di qua che tenta di avvicinarsi il più possibile a questa che la scuola neokantiana avrebbe chiamato idea limite. L'idea limite è l'idea dell'eros; non è realizzata nel mondo ma io vivendo nel mondo tento continuamente di realizzare certi fatti che saranno per questo aspetto positivi o negativi o più o meno lontani dall'idea dell'eros. Da questo punto di vista potremmo parlare dell'idea kantiana che proprio perché è un'idea, cioè non ha realtà, agisce in noi che manchiamo di quell'idea, ci fa sentire continuamente questa mancanza in maniera che in ultima analisi l'origine di questo non-essere nel quale noi siamo è un *eidos* dell'essere, ma non un *eidos* dell'essere uguale a se stesso come quello di Parmenide, Uno-Tutto: è via via il modo con cui io mi dirigo verso l'*eidos* sociale ed economico e verso l'*eidos* erotico. Vorrei ancora osservare quello che io chiamerei l'estremo paradosso dell'economia. L'economia ha per fine la

soddisfazione dei bisogni ma qualora non ci fossero i bisogni da soddisfare non ci sarebbe l'economia. In un certo senso l'economia tende a sopprimere se stessa per realizzare il piano di base che la fa nascere, cioè la scienza economica non è fine a se stessa, è l'espressione di bisogni, di strutture di fondo che vogliono essere soddisfatte: allora lo studio dei bisogni come tali è lo studio di un particolare mondo che è il mondo del negativo, di quello che non c'è ma che vive, non c'è ma è presente; non c'è il bisogno a cui ho dedicato tutta la mia vita o il bisogno di mangiare oggi a colazione ma è quello che dirige tutto il mio essere, è qualche cosa che manca e che diventa il fondamento di tutta la struttura fenomenologica che io ho tentato di delineare, perché è difficile capire un non-essere che è, ma non lo è quando questo non-essere è un non-essere pratico, è un non-essere anche teorico di una scienza rigorosa perché non si è rigorosi; è un non-essere di un mondo di insoddisfazione dei bisogni senza i quali io non sarei, quindi di un mondo positivo che io vedo come idea ma nel quale io posso lavorare per soddisfare il mio bisogno, il mio eros e il bisogno di significato della mia vita. Quello che resta, come fondo, è questa caratteristica, non-essere come essere. Ho un orizzonte davanti a me, un *telos*, un fine che non raggiungerò ma che mi attira a sé. Perché mi attira a sé? Mi attira a sé perché è in tutte quelle forme di cui io manco e che l'eros ha. Allora il mancare è la base della *Lebenswelt*. Nell'analisi della *Lebenswelt* troviamo, alla fine, la negatività di qualche cosa che per essere realizzato esige l'operare economico e l'operare erotico, l'operare pratico. Questa analisi deve essere naturalmente svolta.

La teoria, la prassi e i bisogni umani

di Ágnes Heller

La prassi e la teoria ineriscono sempre costitutivamente a una medesima unità produttiva e sociale (struttura). Questo spiega perché teorie e prassi di società diverse differiscano tra loro non solo per il contenuto ma anche per il modo in cui interagiscono e, di conseguenza, per la funzione che la teoria svolge nelle diverse società. In numerose organizzazioni sociali non si è affatto prodotta una separazione della teoria dalla prassi, ed esse svolgono la loro funzione di riproduzione sociale in modo integrale e indifferenziato (perfino le cosiddette società «primitive» del xx secolo sono utilizzabili a titolo esemplificativo). Parimenti, dal punto di vista del nostro problema, non possiamo identificare l'alto Medioevo con la società borghese. Nel primo, il cristianesimo non fu soltanto un'ideologia omogenea, ma penetrò e influenzò la prassi quotidiana degli uomini sviluppando i loro scopi generali nel quadro e nel linguaggio della sua ideologia egemone. Il problema generale del rapporto tra prassi e teoria non è emerso prima dell'avvento della società borghese. Se è emerso, si è sempre trattato di capire perché persone o gruppi di persone non agissero in conformità ai loro principi. Tuttavia, questo tipo di confronto morale non ha alcun peso per il nostro problema o, tutt'al più, ne è soltanto un aspetto secondario.

Il problema *generale* del rapporto tra teoria e prassi è un problema *particolare* della società borghese, un prodotto della sua struttura e una sua manifestazione. Così, proprio quando il problema viene posto nella sua forma più generale, dobbiamo avere ben chiaro in mente che stiamo affrontando un problema particolare, sorto nella storia moderna e prevedibilmente legato a un periodo storico definito, per quanto lungo e importante.

A titolo introduttivo e restrittivo, vorrei chiarire che nel corso della mia argomentazione non terrò conto del rapporto tra teoria e prassi nelle scienze naturali, sebbene la loro storia, da Galileo in poi, costituisca un momento organico del processo menzionato. Nelle pagine seguenti limiterò la mia analisi soltanto al rapporto tra teoria e prassi *sociali*.

L'analisi teorica di questo rapporto è in se stessa la conseguenza e la manifestazione della divisione del lavoro e della produzione di merci nella società borghese. La formazione dell'intelligencija, uno strato sociale particolare, il cui compito è quello di «produrre» le teorie, è stato condizionato

dalla divisione del lavoro. Le forze sociali che creano le teorie e quelle che le usano si sono separate. Ciò è vero anche nel caso in cui il teorico rappresenti direttamente gli interessi di una certa classe, poiché nella società borghese la creazione e la ricezione delle teorie si conforma quasi totalmente alla struttura della produzione di merci. Che manifestino direttamente gli interessi di una certa classe o no, le teorie passano in ogni caso per il mercato. Che non *tutti* i prodotti giungano sul mercato per essere scambiati è un fatto tanto ovvio che non c'è alcun bisogno di analizzarlo dettagliatamente. La sua discussione è ancor più superflua per il fatto che nel secondo caso, tenendo conto della struttura della società borghese, il prodotto teorico non ha neppure la possibilità di essere trasformato in pratica. Pertanto scartiamo questo aspetto dal punto di vista del problema che abbiamo di fronte. La forma principale con cui la teoria giunge sul mercato è la pubblicazione. Questo è il modo in cui la teoria diventa disponibile e può attrarre il consumatore. Forme secondarie sono le azioni di propaganda, mediate o dal contatto personale o, come avviene in misura sempre maggiore, dai mass media, oppure da entrambe. Nei sistemi a mercato libero la teoria giunge liberamente sul mercato, dove la si può prendere o lasciare: gli uomini utilizzano la teoria o la ignorano, a seconda dei loro bisogni. Naturalmente, sottostando alle condizioni di un mercato manipolato, anche la libera concorrenza delle teorie deve subire delle restrizioni e delle modificazioni. La maggior parte delle teorie messe in circolazione sul mercato si conforma a un *modello* immediatamente funzionale alle esigenze di manipolare l'opinione pubblica in una direzione prestabilita. Più specificamente, la struttura sociale della società borghese costringe inevitabilmente le teorie rivoluzionarie che si oppongono al sistema a conformarsi alle modalità dello scambio di merci. L'affermazione assai nota di Marx, secondo la quale la teoria che penetra nelle masse diventa una forza materiale, presuppone – almeno da un punto di partenza astratto – l'esistenza di *masse* influenzate dall'ideologia della classe dominante, da un lato, e una *teoria rivoluzionaria* senza masse dall'altro.

Così, il teorico (è indifferente che sia un economista, un filosofo o un sociologo) è colui che offre la sua teoria sul mercato obbedendo alle regole della moderna divisione del lavoro. Dal momento che operiamo con un modello astratto, possiamo porre tra parentesi la varietà dei motivi e supporre invece che tutti questi «operatori teorici» compaiano sul mercato con i loro prodotti teorici perché ritengono vere le ideologie e i punti di vista espressi nelle loro teorie. Supponiamo cioè che a vendere le loro merci non siano stati spinti semplicemente dal desiderio di guadagnare del denaro o del prestigio sociale, ma piuttosto che essi tentino di influenzare la società, *in toto* o parzialmente, mediante la circolazione e l'accettazione delle loro idee, di spingere, in altre parole, la società verso una direzione ritenuta preferibile. Ovviamente, questo non è vero nella maggior parte dei casi, ma analizzando il problema generale del rapporto fra la prassi e la teoria, l'omissione dei motivi personali ed egoistici è

giustificata. A questo punto il problema è quello di determinare l'identità dei «compratori» di questa merce, in che modo la comprano e i motivi che li spingono all'acquisto.

È universalmente noto che l'accettazione di determinate idee, anche se assume proporzioni di massa, non implica affatto che la teoria riesca a trasformarsi in prassi. La maggioranza di coloro che aderiscono a una teoria non sono altro che consumatori che consumano una teoria come consumano un dentifricio. Questo modo di consumare si risolve nella cosiddetta «cultura generale», condizione senza la quale non si può appartenere a un dato ceto sociale, così come lo è l'uso di una certa marca di dentifricio. Naturalmente, il puro e semplice livello di consumo può svolgere una funzione indicativa, può indicare cioè quelle teorie che in un certo strato sociale hanno imboccato la via che le conduce alla loro trasformazione in prassi. Tuttavia, quanto più manipolato diventa il sistema di mercato, tanto meno sono attendibili indicazioni di questo tipo.

Poiché qui analizzo la teoria dal punto di vista della prassi, devo trascurare tutti gli «acquirenti» che sono semplici consumatori nel senso sopra definito. Di conseguenza devo limitare la mia indagine a coloro che acquistano prodotti teorici in funzione di un certo tipo di prassi sociale, e indagare sulle loro motivazioni e sui modi in cui essi trasformano la teoria in prassi.

Questa indagine presuppone comunque una previa definizione della prassi e della efficacia pratica della teoria. È possibile operare con una definizione assai larga del concetto di prassi, includendovi ogni tipo di attività sociale e, in ultima analisi, l'attività umana in generale. Tuttavia questa definizione logica non è utilizzabile nell'analisi del rapporto che lega la prassi alla teoria. Se infatti prendiamo le mosse da una definizione così ampia di prassi, tutte le attività *teoriche* devono essere considerate allo stesso tempo attività *pratiche*, perdendo così la loro differenza specifica.

Questo è il motivo per cui dobbiamo cercare una definizione più ristretta del concetto di prassi, sebbene non si neghi che il concetto ontologico generale di prassi sia utilizzabile in certi contesti. A questo punto, però, ci troviamo davanti a una nuova fonte di difficoltà e cioè al problema dell'impossibilità di formulare un'unica definizione universale e comprensiva, in quanto le modalità della prassi nel senso specifico del termine sono interpretabili soltanto mediante il rapporto che le lega ai loro tipi corrispondenti di teoria.

Nello sviluppo dell'analisi non prenderò in considerazione quelle ideologie che esprimono direttamente un'apologia della società borghese e neppure la corrispondente prassi di «mantenimento in vita» della società esistente. Queste ideologie non le considero teorie, anche se aspirano a esserlo. In quanto manifestazioni dirette della falsa coscienza, possono essere descritte come pseudo-teorie, così come la corrispondente prassi di «mantenimento in vita» non è altro che un tipo di pseudo-prassi.

I vari tipi di prassi – e le varie specie di teoria che vi corrispondono – differiscono l'uno dall'altro a seconda che realizzino i loro fini mediante o senza un'azione di massa, o almeno che si orientino o no verso un'azione di massa; e infine a seconda del tipo di azione di massa. Sotto questo aspetto, il cosiddetto problema dei «mezzi» – primo fra tutti l'uso o meno della violenza – non ha, secondo me, un'importanza decisiva. Sono infatti convinta che se anteponiamo questo problema a tutti gli altri, l'analisi della *reale* differenza fra i vari tipi di teoria e di prassi diventa impossibile. *Nella sua astrattezza*, il problema se l'uso della violenza sia giustificato o ingiustificabile, ammissibile o inammissibile, mi sembra del tutto sterile. Il dilemma può essere risolto soltanto concretamente, dal punto di vista dei fini di una certa prassi, dal punto di vista del carattere di un dato movimento sociale e della situazione concreta. Un dato tipo di teoria e di prassi contiene sempre, implicitamente, i mezzi adeguati a ogni situazione concreta. L'uso o il rifiuto della violenza può essere giustificato soltanto indagando se nel *caso concreto*, e non *in generale*, il suo impiego sia o no necessario per realizzare gli scopi del movimento che conduce a una data prassi, chiedendosi cioè se il suo uso annulla i fini del movimento portandolo alla sua dissoluzione o spingendolo verso una direzione contraria alle sue intenzioni originarie. Ripeto: dal punto di vista della classificazione dei vari tipi di prassi considero gli scopi e il carattere dei vari movimenti come la reale base di discriminazione. In questo modo possiamo distinguere i seguenti tipi di prassi.

(a) La cosiddetta «riforma parziale», cioè un tipo di attività che si prefigge la trasformazione di singoli settori, istituzioni o rapporti della società. In questo caso, l'intenzione originaria è la riforma parziale stessa, la quale non trascende le premesse della società data. Le teorie e le prassi riformiste di questo tipo possono essere dirette verso le sfere più disparate, per esempio, verso il sistema economico, o quello politico, quello legislativo, quello educativo. La teoria delle riforme parziali viene elaborata per la maggior parte dagli stessi esperti del settore interessato, sebbene non esclusivamente da loro. Le riforme parziali sono generalmente precedute da campagne di «sensibilizzazione» dell'opinione pubblica che viene così diretta criticamente contro le istituzioni obsolete. In questi casi di riforme parziali, la base di massa della prassi può essere molto sottile, talvolta ristretta all'attività degli esperti, sebbene la situazione sia diversa nella maggior parte dei casi. Quanto più potente si manifesta la resistenza contro una riforma parziale, tanto più intensa è la partecipazione delle masse, sia esercitando «pressione», sia partecipando direttamente alla realizzazione della riforma (vedi l'istituzione del divorzio in Italia). Tuttavia, in questi casi le azioni di massa sono effimere e rifluiscono rapidamente dopo la realizzazione della riforma. I movimenti che puntano alle riforme parziali possono diventare facilmente veicoli della manipolazione (anche se ciò non era nelle intenzioni dei loro promotori) semplicemente per il fatto che, canalizzando l'opposizione al sistema sociale esistente verso la riforma delle

singole e parziali istituzioni concrete, creano l'apparenza di una trasformabilità di un dato ordine sociale.

(b) La «riforma generale». Questo secondo tipo di prassi si propone la trasformazione dell'intera società per mezzo di riforme parziali. I teorici dei movimenti di riforma generale sono caratterizzati da un atteggiamento critico verso l'intero sistema sociale dominante. Essi non sono degli esperti o non agiscono come tali. Sono piuttosto i leader del movimento o si rivolgono almeno a tutto il movimento della società. I movimenti per la riforma generale sono, idealmente, movimenti organizzati a larga base di massa e non cessano di esistere dopo la realizzazione di una riforma parziale, ma rimangono permanentemente in azione. Gli esempi più tipici di questo tipo di prassi sono i partiti socialdemocratici fino al 1914.

(c) Il terzo tipo di prassi si realizza nei *movimenti politici rivoluzionari*. Il loro scopo è la radicale trasformazione di tutta la società e il momento decisivo del loro programma è la conquista del potere politico. Questo può essere considerato il loro scopo finale, sebbene per la maggior parte delle ideologie dei movimenti politici rivoluzionari esso costituisca soltanto il punto di partenza. La base di massa dei movimenti politici rivoluzionari può essere delle più varie dimensioni. Se è ristretta fin dall'inizio, le possibilità di vittoria sono scarse, come nel caso dei gruppi di cospiratori blanquisti. La forza che guida il movimento è invariabilmente una minoranza, una élite rivoluzionaria sempre pronta all'azione, preparata a correre ogni rischio, e che gode dell'appoggio attivo delle masse. Tuttavia, dal momento della vittoria politica in poi, si sviluppa un movimento di «riflusso»: l'attività delle masse decresce fino a che queste diventano del tutto passive. Questo è il corso di tutte le rivoluzioni politiche maturate nel terreno della società borghese (e le rivoluzioni politiche maturano soltanto nel terreno di *questa società*). L'esempio classico più puro di rivoluzione politica è la Rivoluzione francese.

Per interpretare questa dinamica devo riferirmi alla famosa formulazione di Marx della scissione dell'uomo in *bourgeois* e in *citoyen*, nella società capitalistica. L'«esistenza naturale» dell'uomo nella società capitalistica è quella del *bourgeois*, quella della singola persona privata che lotta per il proprio interesse. Questa è evidentemente un'esistenza alienata, dal momento che la singola persona privata rinuncia, tra gli altri, al diritto di partecipare attivamente alla trasformazione della società. L'esistenza del *citoyen* non è meno alienata, in quanto per lui l'attività nella sfera politica è strettamente separata dalla vita quotidiana, prima di tutto da quella degli altri, oltre che dalla propria. Nell'orientamento verso la rivoluzione politica e nella prassi che ne consegue, questa dicotomia tra *bourgeois* e *citoyen* non scompare; il tradizionale modo di vivere della maggioranza del popolo resta inalterato. Nessuna meraviglia, quindi, che dopo la conquista del potere politico la base di massa si assottigli

progressivamente fino a scomparire del tutto. La maggioranza della popolazione torna alla vita del *bourgeois* (nel senso della singola persona privata), e una minoranza si fossilizza nell'esistenza alienata del *citoyen*. Citando Engels: il regno della ragione si trasforma nel regno della borghesia.

(d) il quarto tipo di prassi è quello della *rivoluzione sociale totale*. Questo tipo di prassi significa allo stesso tempo la *rivoluzione del modo di vivere*. Se una rivoluzione di questo tipo si realizza, la base di massa del movimento si *allarga permanentemente*. La prassi coinvolge nel movimento strati sempre più ampi di popolazione e la vita quotidiana delle persone subisce una trasformazione proprio in conseguenza del loro coinvolgimento. Questo spiega perché gli effetti di una rivoluzione del modo di vivere siano sempre irreversibili all'interno di un periodo storico prevedibile. La rivoluzione del modo di vivere può essere esemplificata nella storia europea dal cristianesimo, o nel caso di certi paesi, dal Rinascimento. Tuttavia, se affermo che le rivoluzioni sociali totali sono necessariamente rivoluzioni del modo di vivere, non affermo con ciò che le rivoluzioni del modo di vivere corrispondano invariabilmente a rivoluzioni sociali totali. Al contrario, possiamo affermare che non è finora esistita nella storia una tale rivoluzione del modo di vivere che sia stata simultaneamente una rivoluzione cosciente e consapevolmente organizzata di tutta la società, dall'economia alla politica e alla cultura.

Tuttavia Marx, scrivendo a proposito del movimento comunista, aveva presente una prassi rivoluzionaria di tutta la società, di questo tipo. Naturalmente la sua concezione non era fondata su analogie storiche. Dal momento che il movimento proletario matura nel terreno della società borghese, esso contiene inevitabilmente il momento della rivoluzione politica, cioè la necessità di conquistare il potere. Ma in realtà per Marx la rivoluzione politica è un singolo momento, giacché egli contrappone l'*emancipazione umana* alla semplice *emancipazione politica*. Non è possibile approfondire qui il problema. Possiamo soltanto stabilire che la rivoluzione sociale totale progettata da Marx presuppone, fino dalle prime fasi dello sviluppo del movimento, la radicale trasformazione e trascendenza di quel rapporto strutturale che caratterizza la prassi e la teoria nella società borghese.

Come viene dunque acquistata, nei primi tre casi, la «merce teorica»? Come viene tentata la sua realizzazione pratica e quale è invece la sua vera realizzazione e per quali motivi?

Una domanda crescente di una certa «merce teorica» manifesta il fatto che ne esiste il *bisogno*. Lasciando fuori dalla discussione il puro e semplice consumo di cultura, questa circostanza rende evidente il fatto che la teoria sociale in questione ha compreso un *bisogno esistente* (non soltanto ipostatizzato teoricamente) oppure che ne ha dato una formulazione. Per proseguire in questa direzione, è inevitabile a questo punto sottoporre il concetto di «bisogno

sociale» a una breve analisi, per il fatto che, sebbene sia frequentemente usata, la parola «bisogno» è un termine vago, indeterminato e del tutto empirico. Il bisogno è desiderio cosciente, aspirazione, intenzione sempre diretta verso un certo oggetto e motivante l'azione come tale. L'oggetto in questione è un prodotto *sociale*, indipendentemente dal fatto che si tratti di merci, di un modo di vivere o dell'«altro uomo». L'oggettivazione sociale e i bisogni sono in correlazione; la prima fissa l'«ambito», delimita l'estensione dei bisogni degli uomini che vivono in una data società, che appartengono a un certo strato sociale. Questo spiega perché i bisogni sono *personali* (soltanto le persone desiderano coscientemente qualche cosa, aspirano a possedere qualche cosa, la intenzionano) e allo stesso tempo *sociali* (dal momento che l'oggetto di ogni bisogno viene «fornito» dall'oggettivazione sociale). Non esistono «bisogni naturali». L'aria non è l'oggetto di un bisogno, bensì una condizione della nostra esistenza, mentre il fatto che preferiamo l'aria fresca e pulita a quella inquinata è già la manifestazione di un bisogno. Dobbiamo ancora distinguere, secondo le intenzioni di Marx, tra i cosiddetti «bisogni esistenziali» e i «bisogni propriamente umani».

I «bisogni esistenziali» sono ontologicamente primari, dal momento che sono fondati sull'istinto di autoconservazione. Essi sono, tra gli altri, il bisogno di nutrimento, il bisogno sessuale, il bisogno di contatto sociale e di cooperazione, il bisogno dell'attività. Anche questi non possono essere definiti «naturali», poiché sono interpretabili come bisogni concreti soltanto all'interno di un certo contesto sociale. Neppure il bisogno di nutrimento può essere definito con «esattezza biologica». È assai noto per esempio il fatto che in certe comunità africane e asiatiche la dieta calorica è rimasta assai inferiore al minimo necessario indispensabile per la sopravvivenza nelle moderne società europee e tuttavia esse non sono sottoalimentate dal punto di vista del mantenimento della loro omeostasi sociale. La sottoalimentazione si è sviluppata unicamente per effetto di una perturbazione dell'equilibrio sociale. Possiamo affermare in generale che la soddisfazione dei bisogni esistenziali, a un dato livello, è garantita dalla struttura delle società primitive. Il limite della soddisfazione è la natura: la morte in massa per fame è conseguenza di catastrofi naturali. Il capitalismo è la prima società che mediante la forza e la sua struttura sociale condanna intere classi della popolazione a lottare quotidianamente per la soddisfazione dei puri e semplici bisogni esistenziali, dall'epoca dell'accumulazione originaria fino a oggi, senza parlare del Terzo Mondo. In questo senso Marx parla della classe operaia del suo tempo come classe «senza bisogni», cioè ridotta a livello bestiale nella soddisfazione dei suoi bisogni esistenziali.

Contrariamente a questi ultimi, i «bisogni propriamente umani» sono contraddistinti dal fatto che nei desideri, nelle intenzionalità dirette verso i loro oggetti, la spinta naturale non svolge alcun ruolo. Oggetti di questi bisogni sono,

tra i tanti, il riposo superiore a quello necessario per la riproduzione della forza-lavoro, una attività culturale, il gioco degli adulti, la meditazione, l'amicizia, l'amore, la realizzazione di sé nella oggettivazione, l'attività morale. Oltre a questi esistono anche i bisogni umani alienati, come il bisogno del denaro, del potere e del possesso. Con lo sviluppo del capitalismo e, parallelamente, con la costrizione della classe operaia alla lotta per la soddisfazione dei soli bisogni esistenziali, i bisogni alienati hanno preso il sopravvento sulla restante maggioranza dei bisogni propriamente umani. Nei paesi neocapitalisti (almeno così è in Europa e in America) si ha progresso quando il dominio dei bisogni alienati si estende a strati sociali più ampi.

I bisogni umani non alienati hanno un carattere *qualitativo*. Il loro sviluppo non è contraddistinto da un'accumulazione praticamente infinita di oggetti utili alla soddisfazione dei bisogni, bensì dall'evoluzione della loro poliedricità, quella che Marx chiamava la loro «ricchezza». Vorrei sottolineare a questo punto che la distinzione tra bisogni esistenziali e bisogni propriamente umani non alienati è relativa. In certi casi questi ultimi possono assorbire e coincidere con i primi. Basti ricordare il reciproco bisogno che l'uomo e la donna hanno l'uno dell'altro.

Viceversa i bisogni alienati hanno un carattere *quantitativo*. Il processo della loro accumulazione è praticamente infinito. Se prendiamo in considerazione i bisogni puramente quantitativi, difficilmente troveremo il punto in cui essi raggiungono il livello di «saturazione». L'accumulazione infinita indotta dai bisogni quantitativi-alienati può essere ostacolata e interrotta soltanto dal processo di sviluppo dei bisogni quantitativi, dal loro progressivo dominio. Sotto questo profilo, non c'è alcuna ambiguità nella concezione che Marx aveva del comunismo: esso è il processo sociale che realizza la sempre crescente espansione del dominio dei bisogni umani qualitativi non alienati su quelli esistenziali e su quelli quantitativi alienati. Terminata questa necessaria digressione, possiamo tornare alle varie modalità di rapporto della teoria con la prassi.

Abbiamo visto che l'efficacia pratica di una teoria dipende dalla sua abilità di «seguire la pista» dei concreti bisogni umani. Ma perché è necessaria questa abilità? Come ho già detto, i bisogni di una società concretamente esistente sono soddisfatti dalle oggettivazioni concretamente esistenti. Queste ultime fissano i limiti in cui si sviluppa la dinamica dei bisogni. Questo è vero anche per il capitalismo, anche se nella società capitalistica l'interdipendenza tra i bisogni e l'oggettivazione è di gran lunga più complessa di quella delle precedenti società. Uno dei motivi l'abbiamo già visto: l'accumulazione dei bisogni puramente quantitativi ha assunto un significato dominante, parallelamente allo sviluppo del capitalismo. A sua volta, questo è la conseguenza di un fattore che agisce a un livello più profondo: il capitalismo è la prima società essenzialmente dinamica, il che significa che esso accresce non soltanto l'ammontare dei beni di consumo disponibili, mediante l'incredibile accelerazione del ritmo di

produzione, ma produce continuamente anche *nuovi tipi* di beni, in quantità sempre maggiore. Naturalmente questo processo è accompagnato dalla «produzione» dei bisogni corrispondenti agli oggetti prodotti. Inoltre il capitalismo è la prima «società aperta» nella quale un determinato tipo di bisogni non è «riservato» a un particolare strato sociale. Se l'oggetto di un bisogno rientra nel campo delle oggettivazioni concrete, esso può diventare, almeno teoricamente, un bisogno di ciascuno, indipendentemente dal fatto che tutti i membri della società posseggano realmente i mezzi per soddisfare il bisogno in questione. Questo è vero per tutti i tipi di bisogno e non solo per quelli quantitativi. Conseguentemente non esiste alcun sistema strutturalmente unificato di bisogni fissati o «forniti» al singolo da un sistema relativamente omogeneo di oggettivazioni e di valori, ma, almeno in linea di principio, ciascuno può, in modo razionalmente pianificato o del tutto casuale, scegliere tra i bisogni «forniti» da oggettivazioni eterogenee fra di loro. In questo modo diventa possibile la formazione di gerarchie di bisogni personali divergenti. Infine la società capitalista è la prima formazione sociale a non essere basata su comunità organiche; la «comunità» prevalente nella società capitalista è quella stabilita dai nessi della produzione di merci. Nelle società precapitaliste la gerarchia di valori che regolava la soddisfazione dei bisogni si evolveva nella comunità e l'individuo accettava più o meno il sistema di valori-bisogni che la società gli attribuiva. Con l'affermazione del capitalismo questo non è più possibile: anche da questo punto di vista l'immediatezza relativa è stata sostituita da un sistema di mediazioni.

Il membro delle comunità antiche non era costretto a «seguire le tracce dei bisogni». Egli era semplicemente *consapevole* dei bisogni dei membri della sua comunità e se possedeva una certa capacità teorica poteva dar loro una voce, sia pure a vari livelli di profondità, più o meno coerentemente. Quando egli esprimeva i bisogni di un'altra comunità, egli poteva fare affidamento su bisogni già articolati in una certa comunità. E ciò ricorre nella stessa misura tanto in Platone quanto in Tommaso d'Aquino. Nella società capitalista, invece, dove il teorico è un intellettuale salariato soggetto in misura sempre maggiore alla divisione del lavoro, una simile espressione diretta dei bisogni basata su oggettivazioni stabili non è più possibile. Questo spiega perché il teorico agisce individualmente quando cerca di comprendere la struttura sociale, il motivo per cui egli deve elaborare la sua dottrina partendo dal suo personale punto di vista. Ed è per lo stesso motivo che egli è costretto a verificare la sua teoria soltanto *post festum*, a verificare cioè sul mercato se egli ha avuto successo o no nel «seguire le tracce» dei bisogni esistenti, se li ha realmente espressi nella sua teoria, sia spontaneamente che consapevolmente. Inoltre, poiché i bisogni sono «forniti» da oggettivazioni *eterogenee*, il campo della scelta teorica si allarga sempre di più, almeno in linea di principio. La *scelta consapevole dei valori* (cioè la gerarchia personale di valori, ovvero, la preferenza per certi bisogni piuttosto

che altri, la preferenza per i bisogni di certe classi contro quelli di altre) deciderà se la teoria sarà acquistata o no, se sarà applicata o meno, e nel caso che sia applicata, quali classi sociali l'applicheranno. La comprensione della struttura sociale, specialmente quando è profonda ed esauriente, può condurre al risultato paradossale che nessuno strato sociale riconosca nella teoria in questione la manifestazione dei propri bisogni, neppure nel caso in cui la teoria esprima i suoi interessi reali. Questo fu il destino del *Leviatano* di Hobbes. Questa circostanza può condurre anche a risultati, non meno paradossali, che mentre certi aspetti della teoria si trasformano in prassi e penetrano nelle masse poiché corrispondono ai loro bisogni urgenti e fondamentali, la totalità della teoria resta incompresa e viene rifiutata. Questo è stato il destino anche per il marxismo, a partire dalla fine del XIX secolo. In definitiva non ci appare nulla che non sapessimo già. Con lo sviluppo del capitalismo la sfera *quantitativa* dei «bisogni propriamente umani» e i puri bisogni esistenziali che assumono un aspetto *quantitativo* sono divenuti dominanti. Questo spiega perché si trasformino più facilmente in prassi proprio quelle teorie che esprimono bisogni del primo tipo e perché diventino molto influenti quegli aspetti della teoria che si appellano al secondo tipo.

Cercherò ora di riassumere il rapporto che lega i quattro tipi di prassi analizzati ai diversi tipi di bisogno e alle teorie che li esprimono.

Le teorie e i movimenti che sostengono la riforma parziale sono collegati generalmente a bisogni già articolati, formulati ed espressi. Essi tendono alla loro soddisfazione ovvero all'eliminazione delle concrete disfunzioni sociali segnalate dal malcontento di certe classi e strati sociali. Essi si rivolgono sempre ai bisogni esistenziali o a quelli quantitativi, ma soltanto nella misura in cui essi si sono già manifestati, sia spontaneamente che inconsapevolmente. Se è isolata, questo tipo di teoria e di movimento si integra organicamente nell'apologia della società data e nella prassi «conservativa». In questo caso il rapporto fra la teoria e la prassi è conforme al modello della produzione di merci.

Le teorie della riforma generale sono ugualmente collegate a bisogni articolati e manifesti ma non direttamente espressi. Mediante la formulazione di questi bisogni, i movimenti e le attività di propaganda che corrispondono a queste teorie, cioè le loro oggettivazioni specifiche, «forniscono» a un gran numero di persone bisogni che non si erano ancora presentati nella loro vita, a persone che ancora non erano consapevoli dei motivi del loro malcontento e della loro insoddisfazione. Le stesse oggettivazioni, proprio perché si propongono la trasformazione di tutta la società, possono mediare nuovi bisogni, anche se non costituiscono ancora una struttura organica. La teoria esercita il suo ruolo mobilitante attraverso la formulazione della contraddizione tra bisogni ed esistenza, tra i bisogni e la loro mancata soddisfazione nelle rispettive classi sociali. In questo caso la teoria si appella in primo luogo ai bisogni esistenziali insoddisfatti e soltanto in un secondo tempo a quelli

quantitativi e a certi bisogni qualitativi insoddisfatti. Il rapporto fra la teoria e la prassi è del tutto conforme alla struttura della produzione di merci. L'aumento e l'espansione della domanda tendono più o meno ad assimilare la teoria condizionandola verso i bisogni esistenziali e quantitativi. La struttura borghese del rapporto tra teoria e prassi non viene trasceso. Questo è il motivo per cui i movimenti di questo tipo mostrano una affinità col primo modello di rapporto fra teoria e prassi. L'idea originaria di una riforma generale si eclissa dietro i programmi diretti all'esecuzione di riforme parziali. Come ho già detto, questa linea di sviluppo è stata quella tipica dei movimenti socialdemocratici nella seconda metà del XIX secolo.

I movimenti e le teorie della rivoluzione politica, essendo basati sulla separazione del *bourgeois* dal *citoyen*, manifestano il loro intrinseco dualismo anche nella formulazione dei bisogni. Essi non si sforzano di elevare le masse, nel movimento e mediante il movimento stesso, oltre il livello dei bisogni «forniti» dalla società capitalista. La mobilitazione delle masse è basata senza soluzione di continuità sulla struttura dei bisogni sviluppati dal capitalismo. Una grande enfasi viene tuttavia posta sulla mobilitazione delle passioni, dal momento che lo scopo cui si mira è quello di una trasformazione rapida e radicale. Ma le passioni messe in moto non possono essere se non quelle formatesi e sviluppatesi nella società borghese. Questo ricorrere ai bisogni e alle passioni sviluppatesi nella società capitalista è uno dei fattori decisivi nel provocare il processo che abbiamo visto sopra: il riflusso del movimento di massa dopo la conquista del potere politico. D'altra parte, l'avanguardia del movimento politico rivoluzionario, l'élite dei *citoyens*, può conservare il suo straordinario potere soltanto rinunciando consapevolmente (almeno per un certo tempo) alla soddisfazione di una parte dei propri bisogni esistenziali e quantitativi. Questo ascetismo rivoluzionario può dar luogo a gesta eroiche cui spetta una giustificata ammirazione. Le oggettivazioni della prassi politico-rivoluzionaria implicano la trasformazione della gerarchia dei bisogni, ma questa trasformazione è in molti aspetti assai problematica. In primo luogo il sistema dualistico concernente i bisogni non va oltre ma rafforza la separazione del *bourgeois* dal *citoyen*. Come risultato di ciò il sistema di bisogni sviluppatosi nella società capitalista permane intatto nel caso del *citoyen*. Si tratterà tutt'al più di ritardarne la soddisfazione, trasferendola dal presente al futuro. Infine, ma non per questo meno importante, in quest'ultimo caso si manifesta, generalmente, il richiamo a uno dei bisogni quantitativi dominanti nella società capitalista, quello del potere. Questo è il motivo per cui l'ascetismo dell'élite è incapace di abolire l'alienazione che, anzi, nonostante il proprio eroismo, preserva.

Tutto serve a dimostrare che persino i movimenti politici rivoluzionari non trasformano radicalmente il rapporto strutturale tra teoria e prassi della società borghese. La teoria si basa di nuovo sui bisogni esistenti e se cerca di

svilupparne di nuovi, come quelli qualitativi, il tentativo è del tutto effimero, nella stessa misura dei movimenti per la riforma generale. La teoria non è in grado di elaborare una struttura preferenziale integrale. Essa è condannata a conformarsi ai bisogni già sviluppatasi nella società capitalista, sia nel caso del movimento di massa che in quello di élite, anche se l'adattamento avviene in forme diverse. Il destino storico dell'ideologia giacobina è un esempio classico e straordinario di questo corso di eventi. Questo spiega perché le rivoluzioni puramente politiche non creano modificazioni *irreversibili* nella vita quotidiana e nel sistema dei bisogni delle masse.

I movimenti per la rivoluzione sociale totale non possono né formarsi né conquistare la «vittoria» in questo modo. Ho messo la parola vittoria tra virgolette perché la vittoria dei movimenti per la rivoluzione sociale totale non può essere fissata in un punto determinato del tempo. Essa non è un atto o un complesso di atti, ma è invariabilmente un processo. È un processo il cui soggetto sono le masse, in misura sempre maggiore. Nei movimenti rivoluzionari per la trasformazione totale della società gli uomini stessi trasformano la loro struttura di bisogni e di valori nel processo permanente di oggettivazione. Qui la teoria non si «conforma» ai bisogni delle masse, già formati o in processo di formazione, non si appella alla contraddizione tra bisogni ed esistenza, ma si sviluppa e si forma negli stessi movimenti di massa, organizzati e strutturati. La rivoluzione, nel senso in cui la intendeva Marx, è una rivoluzione sociale totale che presuppone e nello stesso tempo implica il superamento del rapporto strutturale fra teoria e prassi sviluppatosi nel capitalismo, anzi, il superamento della struttura borghese dei bisogni nel suo complesso.

Questo spiega perché la realizzazione della teoria marxiana sia così complessa. Essa significa l'inizio di una rivoluzione sociale totale in una società la cui struttura è fondata sulla produzione di merci e sulla divisione del lavoro, nella quale, di conseguenza, il rapporto tra teoria e prassi è stato posto come problema generale ed è stato realizzato in generale attraverso la mediazione del mercato. Esso significa la ristrutturazione universale dei bisogni e dei valori di una società in cui l'alienazione è onnipresente, in cui i bisogni delle masse sono prima di tutto quelli esistenziali e quantitativi. Per raggiungere questi obiettivi, la rivoluzione politica è ovviamente necessaria, ma essa di per sé non è in grado di realizzare questa struttura radicalmente nuova. Marx ha ripetutamente cercato di risolvere questo dilemma, prima di tutto mediante il concetto di «bisogni radicali». Dal suo punto di vista, i bisogni della classe operaia sono «radicali» poiché essa è la classe i cui bisogni non possono essere soddisfatti nel quadro della società capitalista, e ciò per una questione di principio: la soddisfazione di questi bisogni trascende necessariamente la società capitalista nella sua intera struttura, compresa quella dei bisogni. La classe operaia può liberare se stessa soltanto se libera contemporaneamente tutta l'umanità, dando

luogo a un movimento sociale che conduca e sfoci nella liquidazione positiva della proprietà privata e nel superamento dell'alienazione. Tuttavia questo punto di vista diventa problematico se prendiamo in considerazione il fatto che i cosiddetti «bisogni radicali» non sono propriamente bisogni nei vari sensi che abbiamo fin qui considerato. Essi non sono bisogni esistenti e nemmeno «estensioni» di quelli esistenti, dal momento che il soggetto che essi presuppongono è una classe operaia che ha raggiunto la coscienza della sua missione storica, una classe operaia che ha sviluppato una coscienza conforme a questa missione, che è in grado, ora, di decidere e di agire secondo lo spirito di una simile coscienza di classe. Così, per analogia, possiamo chiamare «radicali» i bisogni che si rendono necessari per questa missione. Tuttavia l'esperienza storica ha dimostrato che senza un superamento del modo borghese di vivere, una coscienza adeguata a questa missione non si sviluppa e di conseguenza non si sviluppano nemmeno i bisogni radicali necessari a questo superamento. È stata la comprensione di questa circostanza e non la «falsificazione» della dottrina di Marx che ha condotto le varie tendenze del movimento della classe operaia a reclamare la soddisfazione dei bisogni esistenti e di quelli già formati o in via di formazione nella società capitalista. E questi bisogni erano prevalentemente esistenziali e quantitativi.

Se tuttavia prendiamo sul serio il programma di Marx riguardo alla rivoluzione sociale totale, dobbiamo aprire nuove vie, proprio a causa della lezione impartita dalla storia. La nuova via dovrebbe essere quella della rivoluzione del modo di vivere, in tutti i suoi aspetti, fino alle più complicate attività dell'uomo. Ma sono soltanto gli uomini che si organizzano consapevolmente in comunità che possono iniziare e condurre a termine la formazione di questa nuova struttura di bisogni. Tuttavia, se prima della realizzazione di un simile stato di cose i «bisogni radicali» non sono ancora propriamente dei bisogni, esiste effettivamente una base per l'organizzazione di simili comunità? Un programma di questo tipo non è pura utopia?

Sono convinta che le condizioni per un simile programma si sono già sviluppate. Esse sono presenti e possono essere decifrate nel comportamento di strati sempre più ampi della popolazione. Si può infatti affermare che masse sempre più grandi di uomini sono insoddisfatte, si sentono sperdute in un mondo in cui esistono soltanto i bisogni quantitativi e cercano spontaneamente una forma di vita che si sottragga al loro dominio. Quando numerosi gruppi di giovani, e i migliori di essi, abbandonano il sistema di prestigio e di valori dei loro padri, basato sui frigoriferi e sull'automobile, quando masse di studenti, di nuovo i migliori, abbandonano le università per motivi simili, quando nuove strutture familiari si moltiplicano, assumendo la forma della comune, tutto questo manifesta il fatto che si è sviluppato un bisogno di trasformare la struttura esistente dei bisogni. Qualsiasi cosa si celi dietro questa opposizione dei bisogni qualitativi contro il predominio di quelli puramente quantitativi,

essa significa che un movimento di comunità che sviluppi bisogni radicali non è più, almeno non necessariamente, una utopia.

Ovviamente questa rivoluzione sociale totale – se si realizzerà – non nega semplicemente ma preserva come propri momenti la riforma parziale, quella generale come pure la rivoluzione politica, sebbene non come scopi finali, bensì come mezzi. Spetta al movimento socialista sviluppare comunità che abbraccino masse sempre più ampie, nelle quali i bisogni vengano ristrutturati sotto il dominio di quelli qualitativi. Soltanto un movimento di questo tipo è in grado di eliminare il dualismo tra educatore e educato, élite e massa, *citoyen* e *bourgeois*, teoria e prassi, dualismi sviluppatisi tutti nella società capitalista.

Quale sarà il rapporto strutturale fra teoria e prassi nella rivoluzione sociale totale? Dal momento che sorgerebbe sul terreno di comunità organiche – naturalmente non di tipo anarchico, bensì basate sulla libera scelta personale e sul contatto dei singoli membri – la teoria e la prassi non dovrebbero più incontrarsi sul «mercato». Saranno le comunità stesse – le loro aspirazioni e i loro bisogni – a produrre la teoria, esprimendo e formulando queste aspirazioni e questi bisogni più o meno adeguatamente, più o meno profondamente e coerentemente, e le comunità stesse controlleranno permanentemente e correggeranno la teoria mediante la propria attività, della quale l'attività del teorico costituirà una parte organica. La teoria sorgerà organicamente dalla prassi quotidiana, il che non significa naturalmente che la teoria non debba correggere o controllare la prassi che la produce. Ma non si tratterà semplicemente della teoria che «esercita la sua influenza» sulla prassi, bensì della prassi di una certa comunità e delle sue formulazioni teoriche che influenzeranno la prassi di altre comunità e la teoria che emerge ed esprime la loro prassi. Così, il problema *generale* del rapporto fra teoria e prassi – che è, come abbiamo visto, il problema *particolare* della società borghese – perderà la sua importanza.

Gli ultimi Cainíti ossia Melmoth riconciliato

di Franco Fortini

«*Il resto è letteratura.*» Bisogna dunque ripetersi, nella ragionevole speranza che, mutandosi il contesto, la ripetizione sia solo apparente e finisca col sembrare novità, anzi con l'esserlo. Bisogna dunque irritare o allontanare i lettori, nella certezza (d'altronde largamente verificata) che sarà letto e capito, gira e rigira, quel che meritava di esserlo; e che la forma desueta... Ma basta. *Il resto è letteratura*, fa dire a p. 554 del n. 65 (1974) di *Nuova Corrente* Giuseppe Sertoli, in uno scritto che ha il titolo di «Utopia ed effettualità (Un libro sulla Scuola di Francoforte)», all'autore che recensisce (Giangiorgio Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Bertani, Verona 1974): «La critica deve essere solo... *critica dell'economia politica...* e deve svilupparsi in una *scienza della politica...* Il “resto” è *letteratura*». Rilevate, come doveroso omaggio alla ironia dell'autore, le virgolette e la sottolineatura, conviene dire che non c'è nulla di più affascinante, nel senso patologico del termine, del disprezzo della letteratura da parte di chi, di letteratura e magari della meno buona, è zuppo come un *savarin* lo è di rum.¹ Anche perché sarebbe troppo facile e semplice che al di fuori della critica dell'economia politica e di una scienza della politica ci fosse solo il reame delle forme e dei linguaggi; troppo vantaggio agli specialisti di scienza della politica e, in definitiva, ai politici. Il tentativo di questi ultimi, di stabilire frontiere e gerarchie, fallisce regolarmente, e da molti secoli, per la curiosa ostinazione degli uomini delle forme e dei linguaggi, – pure gelosi della propria vana autonomia, pur pronti a tutte le genuflessioni e a ricevere tutti i premi del loro servilismo dalle mani dei potenti – per cui in quelle forme e linguaggi introducono qualcosa che opera indebitamente nell'ambito delle volontà e quindi del potere.²

Parliamo dunque di questo «resto». Prendo pretesto, ma meno di quanto possa sembrare, dallo scritto di Sertoli e non dal libro di Pasqualotto. Quest'ultimo (dice Sertoli, a p. 555, n. 9) «non esita a passare sotto silenzio intere opere e nodi problematici» [della Scuola di Francoforte]. Bene: io, che non mi ritengo da meno di Pasqualotto, passerò sotto silenzio il suo libro, non l'ho letto né lo leggerò e ne parlerò solo per quel che ne dice Sertoli. Non è un elogio dell'ignoranza. È il tentativo di interrompere in un punto la convenzione che vuol far credere all'efficacia e alla correttezza «scientifica» di quella specie di

catena di Sant'Antonio che sono le recensioni. Quindi il lettore è pregato di tener presente che, dove si nomina G. Pasqualotto non si critica né si ironizza il giovane studioso di questo nome bensì il fantasma evocato dallo scritto del Sertoli. E, per dir tutto subito, tale scritto m'è occorso di leggerlo e rileggerlo con molta attenzione e di chiosarlo come segue non perché lo consideri, nel buono e nel meno buono, propriamente eccezionale, ma perché – non so fino a qual segno rendendosene conto l'autore, per essere forse coinvolto in parte nelle categorie etico-culturali del suo recensito – vi ho scorto impugnato un atteggiamento, molto importante se non diffuso, che vidi venire innanzi fra i più giovani, una quindicina d'anni fa e crescere e mutarsi e assumere forme che l'Europa aveva già conosciute e conosce; un «momento dello spirito», se si vuole, o un vizio, di cui si parlò nella confusione sessantottesca e che oggi si nutre di luoghi ormai comuni, di satanismo di terza mano; ma che in nessun'altra sede splende così bene, così coerentemente, come in quella, «seria», della discussione ideologico-politica e «filosofica», così apparentemente lontana dalla «letteratura», e che può meglio essere compreso oggi quando le posizioni politiche si sono chiarite per molti dei latori di quegli atteggiamenti, molte autocritiche sono state pronunciate e ci si sta ritrovando tutti o quasi tutti fissati come i personaggi nelle pitture celebrative di Rivera, di Siqueiros o di Guttuso, ognuno ricevendo dall'immagine dell'altro il malessere leggero d'una somiglianza imperfetta.

Il Melmoth cui alludo nel titolo è il satanico personaggio di un racconto di Balzac (1835), un sottofaust che ha venduto l'anima al diavolo, erede di una grande figura «nera» del romanzo inglese, ma che, alla fine, si «riconcilia» (la Restaurazione, si sa, è ricca di queste conversioni letterarie e l'Innominato le anticipa quasi tutte). In quanto ai Cainiti, la setta eretica che esaltava Caino contro Abele – ma a quei tempi c'erano anche gli Ofiti che veneravano il Serpente Tentatore – la storia religiosa e morale dell'Occidente è folta di episodi e di liturgie del Negativo; non è un caso che un decadente d'ingegno come Gorki faccia ironicamente concludere, fra 1905 e 1917 la vicenda dell'intellettuale di «sinistra», ma avverso ai bolscevichi, Klim Samghin, nel ritrovamento e nella adesione, in una cittadina della provincia russa, di una setta mistica, orgiastica e anticristiana, dove quel che è vietato dal costume diurno diventa dovuto...

Lo «stadio ormai superato». Sertoli scrive: «Verissimo che la critica [compiuta dalla Scuola di Francoforte] degli “effetti” ideologici del capitalismo rimane sempre sovrastrutturale e non coglie mai le cause ultime, reali, le dimensioni effettive e “trainanti” – la “ragione” e la *necessità*. Verissimo, inoltre, che essa venga fatta ancora sulla base di valori borghesi che corrispondono a uno stadio ormai superato dello sviluppo capitalistico, per cui diventa critica del presente a *partire* dal (se non in nome del) passato – come è vero, d'altro canto, che quei valori appartengono soltanto, oggi, all'intellettuale, sicché la loro riproposizione diventa estrema difesa della “verità” (dell') intellettuale, della cultura e del suo

soggetto (storico sì)».

Secondo un procedimento stilistico che, alla lettera, ha qualcosa dello *understatement*, in questo suo scritto Sertoli corregge spesso in nota talune sue affermazioni e muta in precise critiche quanto pareva avere poco innanzi accettato. Anche per questo i due «verissimo» ora citati toccano, direi, qualcosa di assai importante per Sertoli e per noi. Per quanto è del primo, per esempio, non mi sembra che sia buon argomento contro Pasqualotto l'accenno, in nota, all'esistenza di autori e scritti di economia, nella scuola francofortese, da colui trascurati. Bisognerebbe invece dire che negli scritti di quella scuola (e mi riferisco soprattutto ai testi precedenti la guerra e a *Dialettica dell'Illuminismo*) c'è un rinvio intenzionale alle analisi economiche marxiste e non più che un rinvio per precisi motivi teorici:³ e cioè che il rapporto fra strutture e sovrastrutture non solo non è unidirezionale (né vi sono quindi «cause ultime, reali») ma che l'indagine sulle «dimensioni effettive» del capitalismo è essa stessa sovrastrutturale. In conclusione, la qualità della teoria critica non si commisura al numero delle pagine dedicate a specifici temi economici; mentre l'evasività politica del tardo Adorno o di Horkheimer (come questa o quella posizione di Marcuse o di Habermas) possono essere rilevate e denunciate in quanto tali e non unicamente dedotte a partire dai testi. È riprova di quanto dice che il secondo dei «verissimo» paia affermare una corrispondenza diretta fra «valori» e fasi dello sviluppo economico industriale. Certo, nel linguaggio corrente si dà per pacifico che alcuni degli elementi fondamentali della moralità borghese sarebbero stati spazzati via dai rapporti neocapitalistici. Ma il linguaggio corrente è anche l'idiozia corrente, fino a quando non si precisa meglio di quale borghesia e di quale sua fase storica si sta parlando. Prima di tutto perché, se ci si riporta ai «valori» umanistici della borghesia europea nell'era della sua affermazione, quelli, nonché scomparire, sono divenuti il fondamento etico della lotta di interi continenti (l'autoeducazione, l'altruismo, la fiducia nel progresso della razionalità ecc.), tanto che, su questo tema, la Terza Internazionale non ha davvero innovato sulla Seconda. Ma – e di quanto vengo dicendo è conferma la finalmente vana contrapposizione di «nostra morale e di loro» alla Trockij – soprattutto perché almeno negli ultimi due secoli il discorso della classe borghese europea non si è davvero limitato a proclamare «valori» e a smentirli nella sua pratica (neppure questo è letteralmente vero, perché non vi sarebbe una «menzogna» o ipocrisia borghese se non vi fosse almeno una recitazione della «verità», un «omaggio del vizio alla virtù»; né è specifico della società borghese, come storia e sociologia insegnano e come bisognerebbe meglio valutare e comprendere): quel discorso si fonda, probabilmente per la prima volta nella storia d'occidente, sul dichiarato principio della contraddizione e si affida quindi al conflitto fra gruppi *culturali* come inconfessata metafora di quello fra le classi. La borghesia ha (almeno) due anime e sa di averle. Tutti i «valori» e gli «antivalori» che hanno avuto corso fino a noi sono stati formulati

dal seno stesso della cultura occidentale borghese, marxismo compreso, nei cento o nei cinquant'anni che precedono l'Ottobre; compreso anche quel coro a bocca chiusa sulla «morte dei valori» che è il grande decadentismo europeo e nel quale, ma ridotto a epigonismo, trova luogo – con qualche dubbio per Sertoli, con certezza per me – l'odierno neonichilismo.⁴

Confesso, per esempio, che espressioni quali «stadio ormai superato» mi lasciano, da sempre, molto perplesso, come quelle che vogliono esercitare un blando ricatto terroristico (il «nuovo» e «presente» è più simpatico del «vecchio» e «passato») e assicurare («ormai») una certezza. Se si ammette, cosa davvero non difficile, che ogni interpretazione del passato sia in funzione del presente e dell'azione verso il futuro, bisogna proprio credere con ferma fede in un progresso rettilineo coincidente con lo sviluppo delle *forze* produttive e non con quello dei *rapporti* di produzione per non essere sfiorati dal dubbio che il «nostro» passato possa costituire il presente o l'avvenire di altri, ossia che si dia un «nostro» regresso e non appena un altrui «ritardo».⁵

Ma dimenticavo che questa prospettiva è assolutamente esclusa dalla mente di Pasqualotto e dei suoi amici. Ove non si diano la *Rationalisierung* del primo dopoguerra o i nitidi «uffici studi della Philips»,⁶ non v'è, per costoro, nessuna valida ipotesi di antitesi. Nulla di nuovo. Anni fa, non fui accusato forse di simpatie populiste, di nostalgie agrarie, di sentimentalismo esotico o apocalittico per aver preso la parte della Cina di Mao nella disputa con l'Unione sovietica? Caduta Saigon, cenavo con Mario Tronti – e cioè con la più forte intelligenza fra quanti, tra 1962 e 1963, si erano separati dalla comune matrice di *Quaderni Rossi* per le posizioni che furono di *Classe Operaia* e all'origine di quelle di cui faccio ora discorso – non seppi trattenermi dal dire che, con l'aiuto dei vietnamiti, ero ora in condizioni di confutare le tesi impicanti, una dozzina di anni prima, operaistico disprezzo per i paesi «arretrati».

A quella mia battuta da osteria, Tronti non replicò, per fortuna, che la vittoria vietnamita era stata riportata grazie alle tavole di tiro elettronico elaborate dai sovietici per i loro missili o ai camion fabbricati dagli operai cinesi o, peggio ancora, grazie a qualche ancora indecifrabile costellazione di interessi del capitale; perché sarebbe stato troppo facile obiettarli che gli anni dei missili erano però stati resi possibili dai lunghi anni di lance di bambù e dalle «arcaiche» trincee di Dien Ben Fu. Risponde meglio, per me, Sertoli (p. 562): «La Realpolitik... compensa la propria "misera" con la garanzia dell'effettualità, del successo, cioè della "potenza" (potere, ma *quale?*)».⁷

Anche esteti. «Se si vuole l'effettualità, bisogna smettere di occuparsi di cultura.» Questa frase di Sertoli, rivolta polemicamente al suo recensito, va interpretata. O è un sintetico richiamo alla serietà, a farla finita con i giochi dei professori che si dilettono a parlar male di se stessi; o invece vuol sottintendere che la «effettualità» senza cultura (ossia senza teoria e sapere) è il contrario di se stessa e cioè conduce alla ineffettualità e allo scacco. D'accordo. La sua frase va

tuttavia letta anche così: «Se si vuole una certa *effettualità*, bisogna smettere di occuparsi di *una certa cultura*». O anche, se si vuole una data trasformazione, una parte essenziale di tale trasformazione è una scelta «culturale». Bene: questo non è la stessa cosa che mettere l'accento, come fa Pasqualotto, sulla critica dell'economia e sulla scienza del potere. Questo è proprio quel che egli non vuole: una affermazione di finalità e quindi di valori, senza virgolette.

Che è proprio quanto era stato chiesto in Italia e fuori, da minoranze sempre più consistenti, nel corso degli anni Sessanta, alla luce e all'ombra di taluni grandi eventi mondiali; ed era stato posto proprio come problema del rapporto tra *sapere* e *fare*, fra cultura e pratica in senso comunista, nelle scuole, nelle università, negli istituti di ricerca ecc. Si era posto in questione e non senza energia non solo il modo della trasmissione ma il contenuto di ciò che viene trasmesso. «A chi...», chiede Sertoli, possono interessare, per esser chiari, scritti come questo? Dobbiamo rispondere «A noi» e solo a noi, ceti intellettuali tradizionali, *qualora non si ammetta una circolazione* di «utopie» e di «valori» all'interno della società o anche solo di una classe, tale che il *sapere* e il *discorso* su Kleist o Simmel o Sertoli o Pasqualotto (i primi due nomi sono esempi citati da Sertoli) *si sviluppino e strutturino secondo percorsi e strutture capaci di organizzare e di conoscere* ben altro al di fuori della propria specialità. Anche il modo migliore, che so, di amministrare un'azienda, di amare un'altra persona, di educare un ragazzo. Sì che, *solo se* non si denegano «utopie» e «valori» può avere senso occuparsi di Kleist e di Adorno (e di Pasqualotto-Cacciari e di Sertoli); e in definitiva *di tutto/i*.

Che allora fosse stata mal posta questa esigenza, non fa bisogno dirlo. Ma che da allora sia stata dimenticata o offuscata; che con la scusa di altre urgenze la si passi oggi sotto silenzio o se ne abbia vergogna come d'una sbadataggine giovanile; che i libri di critica della critica della cultura cerchino di occultarla sotto l'eterno drappo tessuto di estremismo e opportunismo, tutto questo è merito dello scritto di Sertoli se ci è stato richiamato alla mente. Diceva Proust degli omosessuali che di loro si fanno *les meilleurs maris*. Con loro sopracciglio beffardo per le utopie e i «valori», ossia non rispondendo al «*pourquoi*» e al «*pour qui*» suscitati dai loro sapienti studi di variazioni sul Negativo, i nostri Cainíti lasciano capire una occulta vocazione di volontari dell'Ordine. Né mancano, le Avanguardie intellettuali tra le due guerre, di fornire esempi.

Perché Sertoli fa precedere di un segno negativo le eguaglianze «intellettualità» = «cultura» = «verità»? Un antintellettualismo coerente deve concludere o al discorso senza intenzione o al silenzio; e infatti Sertoli arriva ad affermarlo, ma in nota, come al solito (p. 557, n. 15). Con la caratteristica levità intellettuale che talvolta rende meno antipatici alcuni autori francesi e ne avviva le guance di rossori entusiasti, un Ph. Sollers, fra gli altri, ha identificato Discorso con Positività, poi con Potere e finalmente con Repressione. Solo il silenzio può «dire» il Negativo «vero» o, meglio, quel particolare tipo di silenzio

(ossia di discorso irrelato o intransitivo) che è proprio dell'uso letterario del linguaggio. Meraviglioso: gli eredo-surrealisti mostrano le carte di famiglia ai nostri Pasqualotto sbalorditi. La lotta contro intellettualità-cultura-verità, infatti, o è il silenzio (il «testo» è silenzio), e non a caso qualche anno fa fra i giovani rivoluzionari si era infatti diffuso, in odio alla parola, troppo carica di cultura (borghese), l'uso semantico del grugnito; oppure è la parola della letteratura (d'avanguardia). Per una posizione che considera la letteratura qualcosa di buffo e ozioso, non c'è male. Ma non scherziamo: in questa formulazione francese c'è la verità di quasi un quindicennio di posizioni che Sertoli legge in Pasqualotto e in altri: ossia una verità *letteraria*. Essi possono, temporaneamente, amare i grandi borghesi del Decadentismo ma in realtà la loro *lignée* è quella surrealista.

E, sempre nel medesimo ordine di riflessioni, per giustificare Adorno, Sertoli concede al suo interlocutore che il linguaggio in cui si formula il rifiuto della intellettualità della «cultura» e della «verità» dichiara «l'impossibilità di liberarsi dalla propria identità, culturale e di classe». Nessun dubbio. Ma *perché?* Perché «risorge la nostalgia dell'intellettuale (borghese) per l'«utopia» e i «valori»? (Ma debbo ripetere che le tensioni alle «utopie» e ai «valori» e alle «verità intellettuali» sono storicamente state e sono al presente connesse con classi non-borghesi mentre il rifiuto della «utopia» e dei «valori» e delle «verità intellettuali» può andare, anzi va benissimo d'accordo con l'appartenenza alla «borghesia» avanzata, come è inutile insistere a dimostrare.) Se fosse perché il passato *c'è stato* e l'avvenire *non c'è ancora*? Se fosse che non ci si può «liberare» della propria identità culturale e di classe se non *in presenza* di un'altra cultura e di un'altra classe? È quello che fanno, quando ci riescono, i transfughi. Ma vedi come la parola transfugo evoca uno spostamento nello spazio, un passaggio materiale. Sertoli elogia Adorno che non credeva di «potersi disfare della propria identità culturale di classe... insomma del proprio destino (dato)»; e certo Adorno non era un ragazzo cresciuto e filosofico, desideroso di scappare via dall'affetto materno e di mutare identità nel gioco adulto della lotta politica. Ma è un elogio ambiguo, questo. Infatti è possibile mutare identità, essere transfughi alla propria classe, e cultura di origine, almeno in apparenza, come avevamo già visto durante la Resistenza, con risultati talvolta sinistri di imitazione ben recitata (o più spesso mal recitata, piena di quelli che i linguisti chiamano «ipercorrettismi»). Però tali passaggi di campo, di patria, di documenti sono fatti individuali, sono più della sfera dell'esistenziale, del privato e del segreto (o dei servizi segreti) che non in quella della rivoluzione, della storia presente e pubblica. Si esce dalla propria condizione di classe solo nella misura in cui mutano i rapporti di produzione in cui siamo inseriti. E questo non è quasi mai dato realmente nell'arco di una vita, tant'è vero che la maggior parte di coloro che con una già formata coscienza culturale hanno vissuto le grandi accelerazioni storiche sono dei mezzi esiliati in patria; o

consumati attori. Il «destino» è solo delle vite. In morte invece, se il contesto muta, ecco che muta la memoria storica dei viventi e si trasforma il «senso», non delle vite scomparse ma delle ormai anonime «opere». Intendo dire che quanto ogni essere è stato, ossia la modificazione che ha apportato alla realtà, subisce di fatto interpretazioni, esplicite o implicite, differenti a seconda della trasformazione e modificazione della rete dei rapporti di produzione. So benissimo che questa formula è inaccettabile, come quella che crede «ancora» alla «identità», «individualità» o all'«umano»; ma a maggior ragione, se non vi credessi, non dovrei preoccuparmi di «uscire» dalla cultura e classe d'origine perché non ci sarebbero né uscita né entrata ma solo qualche Altro che esiste in vece mia.

(Chi vuole vivere *nella* Negazione si condanna alla retorica [nel senso di Michelstaedter]; si può vivere solo *accanto* alla Negazione. Chi crede che la Negazione dia sollievo alla vergogna della Positività banale, alla nausea dei limiti, è un drogato e si vota al sadismo e alla morte, altrui e propria.)

L'«altro» è già nel sistema. Le ultime dieci pagine del saggio di Sertoli stringono il discorso in termini filosofici. Posso comprenderle, non discuterle. In riassunto: Pasqualotto affermerebbe che la «forma della totalità» appartiene solo alla «realtà del lavoro dominato» e non a quella «possibile» del lavoro liberato. E Sertoli a replicargli che tale totalità è una apparenza che il capitale celebra; mentre al suo interno sta già la «promessa e annuncio» di una diversa totalità. Pasqualotto dice che il negativo è funzionale al sistema e ne promuove la crescita («il non identico non ha alcuna possibilità di contestare l'onnipotenza dell'identico, perché esso stesso è funzione di questa onnipotenza»). E Sertoli ribatte che la descrizione dialettica sorge proprio per descrivere una realtà e un sistema che non riesce a comporsi in totalità, che è realmente conflittuale; e che, se è vero che il capitalismo tenta continuamente di trasformare la propria contraddittorietà in complementarità, di funzionalizzare il negativo, è anche vero che quelle contraddizioni il capitale può occultare e spostare, non eliminare.

È abbastanza divertente che dopo essersi accaniti a ridicolizzare gli ingenui utopisti del Positivo, gli ultimi Cainiti concludano che il Diavolo non è affatto così nero come lo si dipinge, che il Negativo (ossia la classe operaia o il Terzo Mondo) è appena un polo complementare che, come il Demonio goethiano, vuole sempre il male ma ottiene sempre il bene; dove il bene, in questo caso, è il bene del Capitale. Sicché, secondo loro, tutto il lottare anticapitalistico conclude solo a rivelare la propria vanità o, meglio, a consentire una gestione pragmatista, socialdemocratico-stalinista (la *trostgebende Mutter*, come la chiama Sertoli). Il terrore in un pugno di polvere, ci potrà dire lo stesso Sertoli, che è un anglista. La Realpolitik del contropiano finisce allora per ricadere in una «pratica menscevicca» (p. 562). Mi pare che qui Sertoli affermi qualcosa di molto giusto e di molto importante per tutti. Non soltanto quando ristabilisce il

pensiero di Adorno contro il travisamento cui sembra averlo sottoposto Pasqualotto (personalmente questa filologia, non meno di quella da un secolo applicata ai testi di Marx, mi interessa pochissimo, sebbene ne riconosca l'opportunità) ma quando scrive: «Si tratta di cogliere – teorizzandola e agendola – la differenza conflittuale, lo scarto “violento” fra identico e non-identico, fra positivo e negativo, si tratta di sollecitare le contraddizioni che nel sistema lo incrinano contro di esso... ciò significa vedere e praticare il varco che è già nel sistema; per uscire fuori da esso e andare oltre... quell'oltre/altro sta già nel sistema⁸ *negativamente*, come il solco che lo fende, la differenza che lo spacca, lo divide e lo oppone a sé in sé» (p. 549). L'uno che si divide in due, possiamo dire. L'ultima pagina di Sertoli è invece – mi pare – e quasi di necessità più confusa; vi riappaiono la categoria dell'essenza, «l'abisso»... E la «restituzione», attribuita a Adorno, «della dialettica alla forma diadica»; affermazione che non saprei davvero né valutare né discutere. Più pertinente e rilevante la nota (ancora!) di p. 568, dove si rammenta che «nel sistema, la coppia degli opposti, non è, per così dire, “orizzontale”, bensì è “verticale”: gerarchia, dominanza, subordinazione di un “basso” a un “alto”... quella gerarchia è l'identità di tale sistema...». Uno dei modi, infatti, tipici dei Cainíti riconciliati è di far dimenticare che il «rovesciamento» non comporta davvero la *sostituzione* di una gerarchia a un'altra ma la contestazione periodica della gerarchia in quanto tale e la rifondazione «sul campo» di un ordine, anch'esso gerarchico, ma sulla base di criteri e fini che non possono essere prefigurati se non metaforicamente; criteri e fini che, tanto per essere chiari, non sono quelli del *management*, né di nessun'altra *organizzazione già esistente* perché la vittoria della trasformazione rivoluzionaria si misurerà proprio dal deperimento di quella esistente. Questa nota richiama poi quella di p. 564: «È la parte degradata e prigioniera che si presenta come promessa e annuncio (spuri, ma altri non ne esistono) di una *diversa* totalità, di un *altro* sistema». Piaccia o no ai nostri contraddittori, questa non è soltanto la «part maudite» della «trasgressione», è anche la parte dei «miserabili» – quella che una volta ebbi a chiamare la parte colonizzata di noi e della società. In questo senso, ossia nel senso per cui gli ultimi sono i primi, il «populismo», odiato da Nietzsche e dai neonietzschiani, ha un solo fondamento reale, l'amore per il «popolo» non è di necessità l'equivoca nostalgia autograticante che conosciamo benissimo; perché può essere, e proprio nel piccolo borghese intellettuale (che può chiamarsi anche Engels o Gramsci), la via alla conoscenza di modi di essere e di conoscere il mondo la cui diversità dai propri è un primo passo salutare fuori dal democratismo giacobino. La condizione del coatto abilità (nella ricerca della «crepa», della «fessura» e nella lotta per allargarla e acquistare e riacquistare la libertà) all'esercizio di qualità e poteri altrimenti inebetiti.⁹

Sinossi storico-letteraria. Dei due modi fondamentali che la borghesia ha tenuto nei confronti della classe che essa generava antagonista, uno è quello della

identificazione per via di somiglianza, l'altro è di identificazione per esasperazione delle dissimiglianze. Dico borghese e dovrei dire piccola borghesia, se facessi riferimento alla disposizione di classi e ceti che è stata valida, da noi, all'incirca sino alla metà degli anni Cinquanta. La via per identificazione fu quella liberale e democratica; l'atteggiamento mentale e morale che nello scorso secolo gli corrispose, fu quello umanitario; non scrivo «populistico» perché non condivido né l'estensione né l'accezione spregiativa che questo termine ha assunto correntemente. L'altra via, quella di esasperazione delle dissimiglianze col pathos del diverso e del distante e la sua attrazione, aveva la propria origine, come l'altra, nel secolo illuminista, si era fondata su di un pessimismo antropologico «di destra» (versione atea e senechiana del pensiero calvinista) e sulla rivelazione delle differenze fra gli uomini (le classi) che nessuna celeste paternità né eguaglianza giuridica potevano attenuare o compensare. Se Marx viene, come Robespierre, da Rousseau, Nietzsche, lui, credeva di venire da Voltaire. Se Dio non c'è e la Democrazia nemmeno, la metafora dei lupi e degli agnelli non era più una metafora; con l'aiuto di Darwin, naturalmente. Il nichilista, cioè il nemico del populista, predicherà e praticherà la morale dei signori, la capacità, secondo Hegel, di *verweilen*, *demeurer*, sostare accanto alla Morte diventando degno della propria condizione di signore proprio per aver saputo sostenere lo sguardo della Morte, del «padrone assoluto», della Negazione integrale. La morale dei servi, lo sappiamo bene, è di vivere e di fuggire dalla Morte; parrebbe la distanza massima dalla morale dei signori. Ma l'intellettuale tentato dalla lucidità, il Raskolnikov napoleonide, scopre prima di tutto che i «signori» non ci sono più, che non dimorano più, come nell'era feudale, accanto alla Morte ma accanto ai listini di borsa («Notre civilisation... depuis 1815, a remplacé le principe Honneur par le principe Argent», Balzac, «Melmoth reconcilié», in *La comédie humaine*, Paris 1950, t. ix, p. 269); poi si avvede che il popolo dei servi tanto più vive la bassa gioia della viltà e accetta i miti forniti dai suoi nuovi padroni (umanitarismo cristiano, democratismo progressista), quanto più, nella realtà, vive concretamente in pericolo di morte, di perdita dell'identità, di dissoluzione e anomia, nelle rivoluzioni industriali, nelle demolizioni coloniali e finalmente nelle catastrofi imperialistiche. Quella identificazione al mondo dei signori che l'intellettuale non può perseguire se non nel gesto della creazione intellettuale solitaria e sublime (Nietzsche, Mallarmé...) o nella esaltazione degli eroi industriali, dei «titani» e dei dittatori, quel rovesciamento della morale degli schiavi di cui la sua corporazione si è fatta ipocrita latrice al mondo dei cosiddetti «umili», potrà compiersi solo percorrendo la via del sublime inferiore, togliendo agli schiavi l'illusione che li fa schiavi, rabbrivendo con loro al vento del Nulla. E se, in origine e per più di cent'anni, aristocratici declassati e intellettuali in fuga dalle proprie catene hanno guardato ai capaci di «atroci e sublimi delitti», al «forçat intraitable», a Ravachol o Lafcadio, quando si

avvedranno che è impossibile abbandonare la propria identità per un'altra *individuale* (è questo il senso del *j'y suis j'y suis toujours* di Rimbaud), andranno in cerca della classe sentita naturalmente come monade e mostro delizioso degli abissi, cui arrendersi. Questa classe avrà, nel proprio moto obiettivo, nella propria «coscienza possibile», i caratteri plebei e signorili preborghesi: il realismo, l'assenza di valori, la spietatezza; e soprattutto, perché oppressa, perché belva ancora in gabbia, avrà, sarà, la Negatività, il No permanente e assoluto. A questo punto, l'intellettuale vuole affittare una stanza di studio *nel* Negativo.

Nel nostro paese e nella storia dei suoi gruppi intellettuali era accaduto, come sappiamo, che i miti dell'antidemocrazia e dell'antiumanitarismo non avevano avuto spazio a sinistra, come invece in Francia¹⁰ e, seppure diversamente, in Germania, nel primo trentennio del secolo. Questo spazio si è venuto creando nel quindicennio seguito alla guerra fascista. Le prime miscele di estremismo rivoluzionario, di aristocratismo e di antivirtuismo signorile spuntano sul finire degli anni Cinquanta in parallelo al formarsi della cosiddetta società dei consumi. Esse cominciano ad alimentarsi, intellettualmente, proprio alla cosiddetta «critica della cultura», cioè ad alcuni testi della Scuola di Francoforte. Mentre una parte andrà a nutrire le varie forme di contestazione dei *mores* che precedono il Sessantotto, una e più seria parte vivrà, più o meno latente, nelle file di quelle formazioni, labili e di straordinaria importanza, che nella prima metà degli anni Sessanta anticiparono la seconda metà. Quanti compagni di quegli anni ho conosciuto, che portavano come un destino la vocazione a ripetere in gruppo quel che in altre parti di Europa avevano, altri intellettuali e politici, sperimentato ai margini o nelle file dei partiti politici del movimento operaio.

Sto ormai parlando, e davvero non me lo nascondo, di un'area psicologica. Se fin dagli anni di cui ho detto leggevo chiaro l'errore e il vizio che abitavano quell'area, lo facevo per una attitudine personale spiegabile, almeno imperfettamente, con radici di classe e ceto; per un difetto, certo, che aveva però il vantaggio di farmi meglio comprendere i caratteri altrui. Era la certezza o, per essere più cauti, il sospetto che dietro quegli atteggiamenti vi fosse una giovinezza irrisolta, un rapporto incompiuto coi padri, una sequela di conti ancora aperti. Era la persuasione, combattuta, che non solo la rivolta non fosse mai la rivoluzione né la via a essa ma anzi la via opposta e che solo per questo le potesse tanto assomigliare. In quei giovani appassionati e devoti, coraggiosi fino al sacrificio, intransigenti e casti anche nella sregolatezza, leali alla propria volontà di coerenza, non cessavo di avvertire qualcosa di imperfetto e immaturo e precocemente piagato. Era qualcosa che affascinava le ragazze ma anche era il tributo di distruzione che gli anni Sessanta hanno chiesto ai migliori. Mi ricordavano l'eccessiva bellezza di Stavrogin dormente; ma so di parlare del personaggio di un romanzo che quei giovani di allora o i loro discepoli d'oggi

hanno avuto il torto di non leggere anche perché hanno saputo che ne fu fatto uno sceneggiato televisivo; e non si convive col Negativo senza qualche snobismo.

Uno ne rammento, un anno fa, in treno fra Savona e Genova. Mi era seduto di fronte, insensibile al caldo forte e alla gente che ci premeva, elegante in stracci da vagabondo e nelle mani molto intelligenti e curate teneva, quasi contro il viso severo, un libro cui aveva rovesciato la sovracoperta. Era, come tuttavia potei scorgere, un volume di Trockij. Leggeva puntigliosamente, come non udisse il frastuono domenicale e balneare. I segni della persona suggerivano una origine borghese media, o anche alta, comunque quella che un tempo si diceva capace di procurare una buona cultura; e delle sue opinioni testimoniavano sia l'estrema attenzione che portava alle ultime pagine del libro, dove Leon Davidovic annunzia la imminente catastrofe della Seconda guerra, sia lo sguardo che una sola volta ma a lungo distrasse fuori del finestrino quando il treno rallentò passando in vicinanza dei grandi scenari congestionati delle acciaierie di Cornigliano. Ma probabilmente aveva già superati i trent'anni, i capelli riportati scoprivano, più che non nascondessero, una calvizie sudata, il labbro piegava il rancore in accoramento. La Negazione giovanile aveva cominciato ad abbandonarlo. I passi che alla stazione di Genova lo portavano tra la folla della piazza certo lo stavano conducendo a una disperazione sempre più orgogliosa e ripetitiva; o all'inizio di una modestia.

Note

¹ Non si allude qui al Sertoli che la letteratura – in tondo e non in corsivo – sa benissimo che cosa sia.

² Rinvio per questo punto all'ultima parte del mio scritto nel numero precedente di questa rivista (n. 147, 1975). Quegli uomini che escono dalla base e alla base ritornano, di cui discorrevo, fanno, in un certo senso, della «letteratura», oppongono la parola al potere, le profezie disarmate alle forze armate, ecc.

³ Le omissioni, come dovrebbe essere noto, sono lecite e utili in quanto quel che c'è e viene discusso sia considerato, dall'interprete, comprensivo dell'omesso. Si danno così una parzialità buona e una parzialità cattiva. Sertoli considera (p. 555, n. 9) buona la parzialità «interessata» di Pasqualotto (e di altri); ma vorrebbe un supplemento di inchiesta specialistico («i contributi strettamente economici» [non, quindi, le pagine «economiche» dei «filosofi»]). Non solo dimenticando, mi pare, che i risultati di tale studio non potrebbero non trasmigrare, per i nostri fini, dalla «economia» alla «filosofia» ma anche che, se è vera la circolazione dialettica su cui si fondano tutti questi nostri discorsi, non sarà la «mancata analisi [esplicita] dei meccanismi economici» a limitare la «teoria critica» bensì la sua irreperibilità [implicita] nei testi francofortesi. O la scarsa volontà di vederla implicita: per una sorta di superstizione specialistica che di fatto si coniuga spesso con la parzialità, «interessata» o no.

⁴ Pasqualotto e Cacciari (e Sertoli che pone in coppia questi due nomi) sono, e chissà quanti altri, ben persuasi della liquidazione del *Sollen*. Su questo punto la loro opinione diverge da quella di non pochi milioni di vietnamiti, di cileni ecc. (ma anche di italiani). Trattandosi di una valutazione storico-sociologica, non sarebbe male definire meglio entro quale area (geografica e storica) debbano valere tali generalizzazioni. È la solita tendenza a supporre esperienza universale e avanzata quella che può essere invece l'esito oggettivo (o indotto per via di manipolazione) di una

condizione subalterna; subalterna a chi detiene il dominio mondiale. È comune esperienza udire degli sfruttati e dei miseri dire «noi» per alludere e assimilarsi ai padroni e signori.

⁵ Talvolta la gentilezza di Sertoli è persino imbarazzante: «Pasqualotto [...] dichiara che i valori “universali” della borghesia di cui si è servito Adorno per condannare il capitalismo sono [...] valori ideologici di copertura rispetto alla pratica effettiva del capitalismo medesimo [...] (ma anche Adorno lo sapeva)». E, in nota (p. 556): «E non tenerne conto è un torto che Pasqualotto fa ad Adorno». Caro Sertoli, è a lei e a tutti, che si fa torto. Il «non tener conto» di quel che sa chiunque abbia letto tre pagine qualsiasi di Adorno non è «un taglio risolutamente “interessante”», come lei (a p. 555, n. 9) lo definisce con affettuoso eufemismo.

⁶ Che è quanto si legge in *aut aut*, n. 145-146, 1975, p. 111.

⁷ Pier Aldo Rovatti ha ragione, per esempio, quando (in un suo articolo sul *Manifesto*) contrappone alla impostazione Pci della funzione degli intellettuali (gli esperti a servizio delle masse) quella che li vede nel loro momento produttivo, come «lavoratori» tendenzialmente proletarizzati ecc. Ma tra la concezione piccista – che su questo punto non pare aver progredito su quella classica dell'età staliniana – di una élite [mandarinale] subordinata, in definitiva, al Comitato Centrale e quella di Rovatti c'è, paradossalmente, accordo nella sottovalutazione degli *specifici processi produttivi intellettuali* (oggi parzialmente separati da quelli «manuali» ma presenti, e capaci di sviluppo, in ogni uomo); gli uni riducendoli a «tecniche» e «specialità», l'altro togliendo ogni aura residua, dichiarando ridicole le differenze, eliminando ogni problema non sociologico e, al limite, non sindacale. Se i teorici del Pci tendono a distinguere le attività *intellettuali* da quelle *politiche* riducendo l'ambito dell'autocritica ideologica alla sfera delle scelte operative, certo ipermaterialismo finisce, per orrore dei «valori» intellettuali ossia della eredità di determinate procedure «culturali», col proclamare l'appiattimento indotto dal capitalismo come «verità» ottimale e, al tempo stesso, col sottrarre all'appiattimento il proprio medesimo discorso; che tanto più, quindi, si connota come «separato».

⁸ Si tratta, oltre tutto, di una esperienza anche psicologica, come suggerisce persino la terminologia usata da Sertoli («forma cava», «buco»...). La non-identità è – a livello esistenziale – l'altro da quel che siamo; e il «sistema» è rigoroso tanto nella società come nella biografia, come dato e passato. La «porta» è sempre «stretta».

⁹ Altro discorso invece occorrerebbe fare sulla parte «storica» del discorso di Pasqualotto; che secondo Sertoli (pp. 547-550) si rifà a uno schema del Cacciari. La sconfitta della classe operaia tedesca del primo dopoguerra è attribuita alla incapacità di analizzare la *Rationalisierung* del capitale, negli anni Venti e alla riproposizione (dice Sertoli), dovuta a Lukács e a Korsch in particolare, dei «valori» della democrazia, della disalienazione, dell'uomo integrale, della totalità ecc., «proprio quei valori... che il capitalismo aveva ormai liquidato»; e (dice Pasqualotto) «mito-utopia di un socialismo come *Gemeinschaft* di soggetti coscienti e come totalità della “vita” contro le specializzazioni dello Spirito imposte dalla *Zivilisation* capitalistica».

È chiaro che qui si sta parlando tanto della sinistra, in particolare comunista, italiana nel secondo dopoguerra quanto delle tendenze dei tardi anni Sessanta che hanno tradotto, per così dire, in «cinese» proprio l'umanesimo comunista schernito qui dal Pasqualotto-Cacciari. L'aggettivo «operaio» che si accompagna frequentemente alle iniziative della parte ideologico-politica di cui sto parlando («Classe operaia», «Potere operaio», «Avanguardia operaia»: e non contano le differenze, che conosco benissimo) ha un preciso significato: più che di proletariato si tratta di proletariato *industriale*; di industria tecnologicamente avanzata, ossia «storicamente» europea. Non occorre precisare perché questa ottica mi paia in ritardo di quasi un trentennio sulla realtà mondiale.

¹⁰ Non era necessario il culto di Artaud-Bataille per sapere che fin dagli anni Venti (la «conversione» comunista di André Gide è del 1932) era esistita, in Francia, una tradizione intellettuale che saldava i libertini con Sade e Nietzsche con la Rivoluzione. Malraux cominciava a esserne un campione.

Simplex sigillum veri.

Per la discussione di *Krisis* e di *Bisogni e teoria marxista*

di Antonio Negri

1. Kandinskij appare in copertina di entrambi i volumi, di quello feltrinelliano di Massimo Cacciari (*Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli) e di *Bisogni e teoria marxista* (Mazzotta editore), tre saggi scritti da Pier Aldo Rovatti («La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia»), da Roberta Tomassini («Nuova sinistra e autonomia del bisogno proletario») e da Amedeo Vigorelli («Politica e filosofia nei “Grundrisse” di Marx») e riuniti in un unico libro. Ma Kandinskij è un formale troppo complesso per risultare allusivo: in questo caso risulta piuttosto segno di contraddizione. Di una contraddizione, di un contrasto che si apre dall'uso diverso di segni e forme e dalla diversa soluzione di alcuni fondamentali comuni problemi. Nei due volumi infatti comincia a prendere figura «filosofica» la divisione, avvenuta negli anni attorno al Sessantotto, del nuovo marxismo italiano degli anni Sessanta. La rottura è esteriormente provocata dall'adesione, più o meno in quella data, di una parte degli «operaisti» degli anni Sessanta al Pci e dalla partecipazione invece di un'altra parte al movimento rivoluzionario studentesco e operaio: avvenne sulla discussione teorica di un tema fondamentale, il rapporto autonomia-organizzazione. Ora il dibattito, a lungo riproposto nella pratica, tende a prendere una esplicita forma teorica, filosofica, e soprattutto a porsi in forma generale – dopo il misero recente fallimento del recupero culturale e burocratico da parte del revisionismo nostrano. I tempi sono evidentemente maturi e il confronto forse sentito come necessario su entrambi i versanti.

Nella pratica, che cos'era avvenuto con il terremoto del Sessantotto? Era avvenuto che la linea di movimento aveva tentato una rifondazione globale del discorso sull'organizzazione, sul partito, sulla strategia, mediando l'apporto metodologico della ricerca-prassi rivoluzionaria degli anni Sessanta con la definizione della nuova composizione di classe, del nuovo soggetto rivoluzionario che il Sessantotto cominciava a rivelare. Qui la fenomenologia dialettica dell'autonomia proletaria diventò l'asse attorno al quale la negazione della separatezza intellettuale si faceva funzione organizzativa interna al movimento di massa – riconoscendo in ciò l'unico modo, critico e costruttivo, se

non di fare filosofia, certo di amare la verità. La negazione più radicale scopriva che la positività della prassi collettiva non è pregiudizio – quand'essa abbia scontato al suo interno la rottura delle false continuità del valore e del socialismo. Con ciò la linea di movimento si avviava all'operazione radicale della nuova articolazione dei bisogni determinati del proletariato e di organizzazione rivoluzionaria, riuscendo nel complesso – credo – a evitare che questo suo «delirio» riproducesse fantasmi alternativamente umanistici o irrazionalistici, socialistici o terroristici, consolidando un patrimonio di esperienza rivoluzionaria e un potenziale di iniziativa politica innovativa davvero considerevoli. Qui dentro, ora, il pensiero critico comincia, come nell'opera di Rovatti e dei suoi compagni, a muoversi con la sicurezza di una consuetudine ritrovata: l'analisi può addentrarsi nella composizione del nuovo soggetto rivoluzionario, ripercorrere e definirne il codice genetico, lavorare alla costituzione dell'organizzazione come potenza catalizzatrice delle ulteriori innovazioni rivoluzionarie nella composizione sociale della classe. Scrive Rovatti: «Credo che il concetto di “bisogno” possa essere un tema per una tale riflessione. Le lotte recenti l'hanno pesantemente riproposto con un rilievo teorico e politico quale mai aveva avuto in tutta la storia del marxismo, dove anzi esso era stato in genere trascurato come concetto ambiguo, non scientifico, o importato dall'ideologia borghese. La sua emergenza storica sembra precisamente ricollegabile con la crisi della teoria marxista tradizionale. Il concetto di bisogno, infatti, non può più essere visto in modo naturalistico o meccanicamente materialistico, né come semplice categoria economica, o filosofica, o psicologica. Nell'attuale situazione esso introduce un elemento politico-soggettivo, riconoscendo il quale va in frantumi ogni posizione deterministica o neodeterministica, ogni fissismo oggettivo tanto dell'analisi di classe quanto dell'organizzazione. Gli effetti più rilevanti ci paiono proprio quelli che riguardano il modo della teoria: in breve, il discorso sviluppato sulla base dei bisogni non risulta riconducibile ad alcuna autonomia e indipendenza del livello teorico, ad alcuna coscienza di classe slegata dalla soggettività dei comportamenti, ad alcuna teoria dell'organizzazione prefigurata».

D'altro lato, la linea di rientro nel Pci sceglieva di motivare «ideologicamente» l'inversione di progetto che operava rispetto alla metodologia degli anni Sessanta. La più autorevole rivista che opera in questo senso, *Contropiano*, rappresenta la sofferta inversione dell'analisi dal soggetto alla definizione dell'autonomia di varie strutture ideologiche, inversione approdata conseguentemente a esiti diversi, comunque paradigmatici (dall'autonomia del politico a una nuova considerazione della tradizione letteraria). La copertura del vuoto che negli anni Sessanta si stendeva tra comportamenti operai e fondazione organizzativa non veniva così affidata all'azione delle masse, pur nel suo rischio e nella sua intermittenza, ma – riformulata nell'antitesi irresolubile di politica ed economia, di terrorismo e

realismo – non poteva che essere risolta nella scelta di una mediazione «convenzionale», quale che fosse il segno ideologico della legittimazione storica e della validazione teorica di questo «salto mortale». Questo «secondo» operaismo era giunto negli anni Sessanta al riconoscimento della dissoluzione della legge del valore, alla distruzione di qualsiasi criterio omologo nel rapporto fra lotte operaie e istituzioni capitalistiche. E allora? A queste condizioni, nell'antitesi che si apriva fra terrorismo e realismo, il realismo non poteva avere che il segno della convenzionalità «humeana», l'inversione dall'analisi delle lotte alla totalità dell'istituzione, non poteva che volersi «perversa». Solo il «salto mortale» era così garante del fatto di non doversi nuovamente sottomettere all'illusione di un'ordinata gestione della legge del valore e insieme del fatto di potersi sviluppare in un intelligente necessario «entrismo»; solo la convenzione permetteva di non essere rigettati alla fatiscenza del progetto socialista e di potersi affidare all'illusione della «rivoluzione dall'alto». Eppure qui bisogna discutere.

2. L'opera di Cacciari calibra la pesantezza «perversa» della riconversione del suo pensiero con nietzschiana leggerezza, a dimostrazione della profondità di una schizofrenia prolungatasi negli anni e dell'importanza attribuita alla sua attuale soluzione. In questo senso, oltre che un'opera filosofica, tutto concorre a farne un esercizio letterario, che si legge con piacere, nella commistione aforistica di spunti culturali e di travaglio soggettivo che lo contraddistingue. Ma per quel tanto che l'opera riguarda la filosofia e la politica il discorso è altro.

La tesi centrale, garantita dal sottotitolo, è abbastanza consueta nell'ambito del pensiero francofortese ma qui originalmente sviluppata. L'opera di Nietzsche e di Wittgenstein – sullo sfondo la problematica schopenhaueriana – è ricostruita nei termini di un pensiero formale e negativo, ma, nella combinazione dei due elementi, costruttivo – costruttivo di orizzonti logici e sistematici entro i quali l'efficacia significativa è completamente ridotta alla validità del progetto, alla regola coerente dello sviluppo linguistico e dell'intenzione formale che lo costituisce. Scrive Cacciari: «Il *dominio* sul materiale non potrebbe porsi altrimenti. *Verità* è una forma di organizzazione del materiale sensibile tale da permettercene l'uso. Diciamo che il nostro “attivo determinare” è giunto “alla verità”, quando il divenire si è definito in una serie di rapporti che ci permettono di vederlo, conoscerlo e prevederne i movimenti. La verità è funzione di questo nostro *bisogno*. Definiamo punti di vista, parametri, modelli che ci consentono l'estensione massima di questo processo di riduzione del divenire a una forma di “essere”. La *vita* sarebbe impensabile altrimenti. Il mondo *non* è logico. Ma il processo di “logicizzazione, razionalizzazione, sistematizzazione” ci dà il mondo del nostro *bisogno*, della nostra *vita*. La logica non scopre la “logicità” del mondo – ma definisce gli strumenti e i modi del nostro *impossessarci* del mondo. *Mai* in assoluto. *Mai* razionalizzazione definitiva, come quella promanante da una forma a priori. Ma

sistemazione-logicizzazione relativo-funzionale a questi bisogni, a questa vita. A questa volontà di potenza. Qui il *Wille zur Macht* rivela il proprio fondamento: il suo essere – opposto a qualsiasi “decadenza”. Il *Wille zur Macht* nietzschiano non solo non ha nulla di “irrazionalismo vitalistico” – non solo non intende “recuperare” sul piano meramente soggettivo la crisi dei fondamenti scientifici – ma si pone come interpretazione e risoluzione di questa crisi. Non è comprensibile che sulla sua base – ne condivide radicalmente problemi e prospettive. Esso svela il valore del giudizio logico-scientifico. Ne è demistificazione e fondazione insieme. Demistificazione, nella misura in cui *non* lo deduce da alcuna necessità-verità oggettiva. Fondazione, perché ne stabilisce la necessità, pur all’interno di un contesto epistemologico radicalmente trasformato: come necessità *vitale* di comprendere, sistemare, logicizzare il mondo, *per potere* su di esso. La sistemazione “vera” è quella che permette la massima estensione di questo dominio – l’estensione massima, maggiormente comprensiva e *più economica*. Ma per quanto ampia essa sia, non sarà mai “in sintesi” con il divenire – sarà sempre “falsa”, se considerata in una prospettiva in-finita. Ma ciò non conclude in alcun nihilismo “decadente”; all’opposto: ciò comporta la fondazione del carattere della ricerca scientifica – il suo aspetto in-finito e concretamente congetturale – l’elemento della falsificazione come intrinseco a ogni proposizione – il suo carattere problematico, *conflittuale* – la sua irriducibilità alla prospettiva del rapporto speculare osservazione-significato».

Con ciò la dialettica – tanto la dialettica kantiana che quella hegeliana, ma invero più la *Critica del giudizio* che la *Fenomenologia* o la *Scienza della logica* – la dialettica, dunque, viene condotta a un estremo sviluppo ed esaurita come ambito di integrazione comunque reale. Diversamente dal Lukács di *Geschichte und Klassenbewusstsein* che della dialettica cerca l’incoerenza interna rispetto al problema della «cosa in sé», diversamente (e in aspra polemica) dal Lukács della *Zerstörung der Vernunft* che qualifica il pensiero negativo come affatto irrazionalistico e romantico e come prodromo del fascismo, qui il quadro è rovesciato: in Cacciari non solo quest’ultima lukacsiana riduzione è radicalmente negata, ma il processo del pensiero negativo viene invece ripercorso come negazione (dialettica, interna) della faccia allora vincente del pensiero borghese: i fondamenti soggettivistici e rozzamente naturalistici dell’economia marginalista, della scienza machiana, e la loro presunzione di realtà. Il feticismo che il primo Lukács vedeva comunque costituirsi sul ritmo della dialettica è qui sottaciuto per quanto riguarda il pensiero negativo. Di contro la tensione alla definizione di quest’articolazione negativa e negatrice, sostitutiva della realtà nella sua forza formale, propria dello sviluppo filosofico fra Nietzsche e Wittgenstein, è in Cacciari talmente forte da condurlo a sostenere, in un capitoletto (centrale però e spesso richiamato nel corso del volume) che nello stesso *Materialismo ed empiriocriticismo* si troverebbero, dal punto di vista del metodo, analoghe valenze dialettiche: l’approccio leninista

andrebbe in quel caso inteso e valutato come negazione – dal punto di vista del partito – di quella borghese fede nell’organizzazione della realtà *iuxta sua propria principia* (fondamento questo, secondo Cacciari, di ogni possibile metafisica) che si trova nella teoria fisica del machismo e nell’economia politica del marginalismo. Per quel che si intende, tra le suggestioni aforistiche del discorso, la corrente principale del pensiero negativo si concluderebbe con una sorta di eutanasia, contemporanea alla nascita del fascismo tedesco e all’espansione della Rivoluzione d’Ottobre: quanto essa poteva rivelare, aveva rivelato, nella pienezza della sua consapevole negazione del principio di realtà; mentre la tensione positiva, radicalmente antimetafisica, formale e costruttiva del pensiero negativo è (deve essere) – forse – recuperata dal movimento operaio.

Come al solito, quando si legge un saggio che è anche di storia della filosofia, vale la pena di chiedersi prima di tutto se la tesi storica sostenuta sia vera. A mio parere lo è e non lo è. A parte infatti l’opportunità stessa del riferimento Nietzsche-Wittgenstein, sembra che la caratteristica *di fondo* di quella corrente di pensiero non consista tanto nell’ascetismo costruttivistico, quanto nel misticismo feticistico che la contraddistingue. Cacciari in parte lo riconosce («Il mistico non è l’esperienza del trascendere – *ma l’opposto*. E neppure il “mistico” è la domanda su *come* è il mondo. Il “mistico” è appunto l’esperienza del mondo come *tutto limitato*. Il “mistico” ha origine dal *fatto che il mondo è*. La conclusione del *Tractatus* ne costituisce, perciò, davvero l’unica conclusione *logica*») ma solo come limite, come suicidio del pensiero negativo: la sua anima, il suo sviluppo sono dominate dalle categorie della totalità e del costruttivismo, non da quelle mistiche del feticismo! Con ciò, non si vuole ovviamente appiattire l’intero sviluppo di quelle ricchissime espressioni intellettuali, ma certo sottolineare – anche nell’interna tensione, nelle rotture utopistiche che talora le percorrono – una dinamica di pensiero che tende a risolversi continuamente nell’effettuale e a determinarne l’apologia. È vero che nel pensiero di Nietzsche e nel *Tractatus* (ma non molto più in là) di Wittgenstein, si legge un processo di atti costruttivi di linguaggio e di dominio dell’esserci: ma il risultato è comunque l’effettuale e il ritmo degli atti costitutivi ha la negatività (mistica) di un processo di definizione del dato piuttosto che la capacità di risolverne, in maniera effettivamente critica, la complessa dialetticità. Stacchi utopistici, ironia, oltraggio: ogni movenza analitica è – quali che siano le sue accelerazioni – sempre subordinata, apologetica del fatto, a caldo o a freddo. Che poi attraverso questo sistema della negatività, attraverso queste funzioni costitutive venga organizzandosi un orizzonte di rifiuto dell’universo «naturale» descritto dal marginalismo e dalla concezione machiana, è forse vero: ma in che senso? Trattasi davvero di rifiuto o piuttosto di sovradeterminazione feticistica di quell’universo? E Kafka s’intende meglio da Mach o da Wittgenstein?

Tuttavia, quanto siamo venuti dicendo è secondario. Quello che è invece storicamente – e politicamente – affatto inaccettabile è la collocazione di Lenin,

in questo quadro. Perché far capriole interpretative e operazioni eleganti in proposito? La distruzione dialettica dell'oggetto e la definizione dialettica della strategia maturano in Lenin da una definizione marxiana del metodo e il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* non ha certo bisogno del pensiero negativo per essere trainato all'espresso dialettismo dei *Quaderni*: per una ragione fondamentale, perché egli è e resta comunque un materialista. Le avventure del pensiero dialettico lo interessano molto relativamente e il problema è comunque diverso perché l'attacco all'empiriocriticismo è un attacco fondato su una *prassi* determinata, su quel rapporto prassi-teoria-prassi dentro il quale il riferimento materialista è fondamentale. Tanto fondamentale quanto è insensato ogni tentativo di «collocarlo» in una storia delle idee, o meglio «dello spirito», in cui ho l'impressione che Lenin si trovi a disagio. Soprattutto quando questo aforistico accostamento formale assume, come vedremo, esso stesso potenza costruttiva, nel progetto teorico di Cacciari.

Ma andiamo avanti. Sul metodo di Cacciari. La *Geistesgeschichte* gli è necessaria, non è a questo punto più un incidente letterario. Tuttavia il *Geist* che appare ha, come abbiamo visto, ben poco a che fare con la *Geschichte* che Cacciari vorrebbe documentare e che, nei suoi termini storiografici, è semplicemente allusa; ha più a che fare con la *Historie*, con l'attualità privata che egli implicitamente problematizza. Da questo punto di vista il suo metodo è nietzschianamente interessante, più di quanto lo sia dal punto di vista storiografico. E va assunto alla discussione. Con una sfida: chi ha paura di chi? Perché infatti a me sembra che il discorso di Cacciari sia un tentativo di soluzione del problema autonomia-organizzazione che insieme vuol essere l'esorcismo degli effetti di questa soluzione. Il metodo è adeguato. Vale a dire che l'assunzione del processo del pensiero negativo gli permette di riproporre storicamente (nella sua privatezza) i termini dell'alternativa: nessun criterio omologo fra autonomia, e organizzazione; la modalità della decisione: convenzionale, formalmente dialettica; la qualità della scelta: costruttivistica e in ciò pienamente oggettuale. Il risultato è quello che conta e il metodo ne garantisce l'efficacia.

Ma accade che qui, in questo scorcio, il problema si decentri rispetto alla sequenza del «salto mortale» (o del «gettare la scala»), che qui il *Wille zur Macht*, se non lo vogliamo legare con fragili catene idealistiche, si progetti oltre: qui insomma il problema diviene sostanziale, è costretto a subire la crisi del modo di produzione capitalistico e del suo rapporto con le forze produttive, è obbligato a registrare in concreto su questo terreno la caduta del funzionamento della legge del valore e il suo trasfigurarsi in legge del comando. Alla rovina del keynesismo, vera e propria ultima spiaggia della legge del valore e del socialismo, alla rovina di quell'ascetismo capitalistico che – con rischio oggi sconfitto – esso proponeva, bisogna dare una risposta. E la risposta «realistica» del «secondo» operaismo è invece inevitabilmente mistica – in concreto, essa non può che affidarsi alla

naturalità del dato economico e alla sua sovradeterminazione forzosa. Perché il discorso sulla convenzione che unifica «autonomia» e «organizzazione» non supplisce all'effettualità della scissione registrata in origine. Trasformare il compito, esaltare a volontà la scelta determinata di organizzazione, non risolve il problema. La soluzione, quale che sia la posizione dalla quale è dichiarata, è inevitabilmente mistica. In concreto ripete le caratteristiche del marginalismo e del machismo, qui paradossalmente omologhi di questa soluzione determinata. Ma noi, dice il «secondo» operaismo, l'abbiamo esorcizzata, noi ci arriviamo da Nietzsche, Wittgenstein e dal chiarimento di alcune caratteristiche soggettive, di partito, di *Materialismo ed empiriocriticismo*. È solo un paradosso. Di fatto, attraverso questo metodo *geistesgeschichtlich*, nel momento stesso in cui si negano i contenuti di una fase capitalistica in cui la conoscenza generale (e il lavoro sociale medio) si fonda sulla ricomposizione concorrenziale, in una mediazione cumulativa rispetto al complesso degli elementi scientifici scissi che compongono la società dello sfruttamento del lavoro – in questo stesso momento si mantiene (si rinnova?) il tipo di funzione intellettuale (alternativa, ideologica, delegata) che di quella società è propria.

Ben altro è il livello cui la progressiva socializzazione del sapere e la dialettica delle classi obbligano l'intellettuale (e la conoscenza generale alternativa), oggi: lo obbligano alla ricomposizione tendenziale, interna, di comportamenti sociali antagonisti – a una conoscenza che è radicalmente ribelle e collettiva nella sua oggettività costruttiva.

3. Il libro di Rovatti, Tomassini, Vigorelli documenta i passaggi dell'«altro» processo teorico: quello che, dentro il terremoto del Sessantotto e dentro la continuità della crisi degli anni Settanta, ripropone la fondazione dell'organizzazione sull'autonomia proletaria. Il tema è assunto chiaramente, in termini polemici e costruttivi: sul primo terreno quello che si deve distruggere è il processo di ontologizzazione dell'organizzazione politica; sul secondo terreno quello che si deve articolare è il tema concreto dell'emancipazione, da considerare nella sua specifica progressività. Ma quello che più importa è il fondamento materialista e dialettico dell'impianto teorico: il movimento contrapposto delle classi, i bisogni del proletariato nella loro articolazione e dinamica costituiscono il mondo del rapporto filosofico, il metodo della tendenza e della ricomposizione scandisce l'andamento dialettico dell'indagine. Qui non si esorcizza nulla perché è il principio di realtà, nella sua immediatezza materiale, prodotto cioè della prassi collettiva del proletariato e stabilizzato nella composizione di classe, a essere il soggetto. La fenomenologia è quella della prassi collettiva, della e nella prassi collettiva, laddove i bisogni di lotta e di emancipazione insieme costituiscono (e si scontrano con) la realtà.

Su questo punto occorre fermarsi perché è quello che soprattutto definisce positivamente lo sforzo teorico degli autori di *Bisogni e teoria marxista*. Vale a dire che qui si coglie specificamente quello che solo genericamente, nei termini

«autonomia-organizzazione», sembra essere stato il capo della tempesta del primo operaismo. In realtà il problema nasceva dall'inconcludenza logica della mera assunzione della classe operaia fuori del capitale, del suo carattere di motore mobile e di variabile indipendente dello sviluppo capitalistico. Di fatto quest'affermazione, altrimenti sovversiva, è venuta caricandosi di impotenza (e di ciò costituisce verifica l'ideologia gruppettara fra i Sessanta e i Settanta) nella misura in cui la ricchezza di questa concettualizzazione non si fosse sciolta nella specificità, nelle specificità regionali del movimento della prassi collettiva. Scrive Roberta Tomassini: «La contraddizione in cui Tronti cade in rapporto ai presupposti della sua stessa riflessione mi sembrano principalmente riguardare il piano del capitale, conseguentemente la funzione di organizzazione. Il piano del capitale, secondo Tronti, non può prescindere dall'antagonismo operaio da cui dipende; d'altro canto l'autonomia operaia non può sfuggire al suo uso capitalistico nella misura in cui è condizionata da una tattica riformista. Mi sembra evidente che, a questo punto, la tattica rivoluzionaria solo formalmente si dichiara dipendente da una autonoma strategia operaia che, in effetti, si riassume nella nozione storica e indeterminata di *rifiuto del lavoro*: la strategia acquista perciò storicità solo mediante la sua tattica esterna. Ne consegue che la nozione di autonomia operaia è totalmente fagocitata nella scienza operaia in cui effettivamente si realizza. Infatti è la stessa analisi delle strutture del comando del capitale, la stessa critica dell'economia politica che realizza l'autonomia dal capitale, mentre l'autonomia operaia serve solo a giustificare l'assenza di una mediazione, altrimenti impossibile, fra rappresentazione e pratica politica. L'autocoscienza operaia è, così, interamente risolta nella determinazione delle tendenze materiali dello sviluppo e la strategia si identifica nella tattica che le rovescia anticipatamente contro il capitale. In tale contesto, anche l'estensione del regime di fabbrica all'intera società nel processo di proletarianizzazione è preminentemente considerata nell'ottica di quella determinata socializzazione capitalistica del lavoro che riguarda la sfera della produzione diretta». Fuori da una mediazione analitica, l'indagine dunque rischiava sempre di ripetere una via obbligata dal ricatto del generale, da una dialettica non materialistica, e di essere risucchiata dalla genericità umanistica – fosse pure nietzschiana. Mentre invece si doveva, con Krahel, col meglio del pensiero sessantottesco, e distruggendo fin in fondo le determinazioni astratte del pensiero negativo, sottomettere l'astratto al progressivo e al determinato del bisogno di comunismo. Scrive Rovatti: «Materializzare la teoria nell'organizzazione significa di nuovo passare attraverso i bisogni della classe rendendosi chiaramente conto del fatto che, per la natura stessa dei nuovi bisogni, il discorso sulla teoria è al tempo stesso discorso sull'organizzazione. Che, cioè, la stessa maturità del comunismo verificata nei comportamenti più bassi, rende storicamente improbabile la divaricazione schizofrenica fra i bisogni immediati della classe e i bisogni "reali" conosciuti e gestiti dal partito

leninista». E ancora: «Fenomenologia dei bisogni concreti vuol dire capacità di penetrare sotto l'ideologia della repressione dei bisogni e di arrivare alla reale qualità soggettiva della classe, ai suoi bisogni politici. Il discorso investe tutto il sociale, non più soltanto la fabbrica, si colloca a un tempo dentro e fuori il processo lavorativo poiché si riferisce a un concetto diverso di produzione, più ampio di quello produzione-lavoro; così come riguarda tutto lo spazio della composizione di classe attuale, correlativo ai modi e alla qualità del comando capitalistico, e infine investe un'interpretazione globale della crisi».

Con ciò si è semplicemente riproposto a mo' di introduzione critica, un progetto di discorso? Anche, ma non solo. Qui il discorso comincia a ritrovare, nell'orizzonte suo proprio, un fondamento che ne garantisce lo sviluppo dall'essere puramente sofistico. Un fondamento materialistico che elude la problematica della fondazione; un valore d'uso come ragionevolezza di una funzione di lotta e non come ipostasi di alcunché – tra le infinite forme del caos umano; un progetto di emancipazione che non si postuli ma si confronti determinatamente con la totalità repressiva del potere. È davvero il caso di dire: *simplex sigillum veri*. Le regioni proletarie dell'analisi fenomenologica (e politica) cominciano ad affacciarsi al discorso sull'organizzazione, nella feconda interazione di teoria e prassi collettive – e comincia a disperdersi quella nebbia «da gatti bigi» in cui i saltimbanchi della *Geistesgeschichte* si esercitano. È una rivolta semplice quella nella quale il chiarimento avviene: la rivolta del valore d'uso, – non più solo contro la regola di mercato che «naturalmente» lo feticizzava nel processo di produzione e riproduzione, così come nel processo della scienza, naturale ed economica, ma soprattutto contro la «sovradeterminazione» formale che il capitale nella crisi determina. Qui l'autonomia proletaria mostra come la sovradeterminazione formale dello scambio è la più estrema figura di dispotismo, e come non si dia concetto di forma che non sia, nonché funzione dello scambio, sovradeterminazione irrazionale di questo. A questo punto, giocare con la totalità formale è molto pericoloso: qui la dialettica è selvaggia.

4. In una recensione a Cacciari, apparsa nel *Corriere della Sera* del 30 agosto, Fortini ritiene che «i più sodi ideologi comunisti» non faranno vita facile alle posizioni dell'autore recensito. Ho l'impressione che Fortini si sbagli. In realtà quest'operazione, che segue quella di Asor Rosa, è necessaria al revisionismo. Nella crisi e nel compromesso il faticoso approccio socialista e keynesiano alla gestione pianificata dal capitale sociale è saltato. Altro che possibilità di gestire i movimenti delle «grandi masse popolari» in un processo di sviluppo e di controllarle in questo! Oggi il problema è invece quello di dissolvere l'unità dei comportamenti di classe, di disarticolarne l'aspetto antagonistico, di respingere la stessa conflittualità verso limiti assolutamente insignificanti. Tutte le sequenze del socialismo sono venute meno e la nuova consuetudine alla gestione del potere le espellerà definitivamente. L'economica, in senso

neoclassico, riconquista così la sua validità scientifica: vale a dire che essa è di nuovo adeguata al calcolo economico del padrone, qualificata in maniera congrua alle sue esigenze di dominio. Abbiamo comunque la soddisfazione che le stesse cose saranno (sono) fatte a partire da motivazioni ideologiche diverse: un tempo soggettivistiche e psicologiche, oggi sistematiche e formali! Certo il grado di *Bewusstsein* che è richiesto alle masse non è in questo caso davvero *simplex*! Infatti qui il velo sta solo nel comando.

Il che potrebbe essere accettabile. Come è noto lo stesso Marx dichiarava d'aver appreso dai reazionari più di quanto, in generale, avessero mai potuto insegnargli, circa la natura del potere, filosofi e socialisti. Dal punto di vista della lotta di classe l'asserzione è poi sacrosanta. Ma qui essa è degradata dalla mistificazione del principio di realtà, che non è determinato dalla base materiale dei bisogni proletari, ma dalla totalità del sistema del potere. E dalla assolutezza del principio di organizzazione! Il sofisma è intero: la garanzia di verità dell'organizzazione è data da un principio di realtà che solo l'organizzazione può garantire. Varrebbe la pena, a questo punto, di rivolgersi ai sociologi dell'organizzazione politica per chiedere loro di che cosa si tratti qui! Sembra quasi il partito che comicamente Magri sognava su *Critica marxista* nel 1965, credo! Ma togliendone le caratterizzazioni mistiche, gli restano comunque – nella fase attuale del dibattito sul partito – quelle terroristiche – rivolte verso l'interno, a far sì che il partito sia una macchina efficace, innanzitutto. Ma così il convenzionalismo della soluzione del rapporto autonomia-organizzazione scivola e si riduce a concezione tecnicamente necessaria, a feticcio nei termini più propri della tradizione marxista. Il primo Lukács – bistrattato nella sua analisi degli esiti della dialettica – si vendica.

È nel volume di Rovatti e compagni che, invece, la complessità di questi problemi comincia a dipanarsi – a fronte della loro odierna specificità. Qui, a partire dalla saldezza del principio di realtà la mediazione politica dell'organizzazione si forma a fronte – ma come negazione – della totalità del potere. Quella realtà dei bisogni è infatti di per sé un potenziale di totalità e la sua mediazione diviene potente, diviene organizzazione nella misura in cui il sistema di esclusioni e di divieti, la serie di procedure intese a selezionare, controllare, organizzare e distribuire, che costituiscono il potere nemico, vengono rese aleatorie e contrapposte alla pesante e indubitabile realtà della ribellione. Ma vi è di più. Il potenziale di desideri che la realtà proletaria esprime nel momento stesso in cui rompe la griglia dell'ordinamento sociale della produzione capitalistica, in quel momento stesso determina – con la distruzione del sistema del potere – gli spazi della propria organizzazione. La soglia di rottura contro la quale il rapporto fra desideri e sistema si forma è data solo dall'intensità e dalla diffusione delle lotte, a un livello dato della composizione di classe, e cioè dalla possibilità determinata di dittatura. Insomma, – e questo Rovatti e i suoi compagni lo chiariscono ampiamente – la mediazione politica si

forma solamente, e può solo formarsi, in quella relazione alla totalità che la composizione di classe insieme prevede, compone e modifica. E non solo come progetto rivoluzionario ma anche come forma di organizzazione. Scrive Roberta Tomassini: «È proprio nella unilateralità e nella esclusività dei propri bisogni concreti che la *specificità antagonista* è politica, in quanto si contrappone determinatamente ai momenti specifici del comando d'impresa e solo a questo livello si ricompona nella strategia globale contro il dispotismo del capitale. Quando il capitale è direttamente la propria ideologia, critica della ideologia e critica dell'economia politica si costituiscono nella coscienza dei bisogni politici interni a ciascuna pratica di insubordinazione. La stessa funzione intellettuale non può esprimere la propria "organicità" alla classe desumendo, per così dire, da se stessa, nella propria rappresentazione scientifica e oggettiva della crisi, la tattica rivoluzionaria. Nessun punto di vista "oggettivo" sullo sviluppo può costituirsi come condizione teorico-politica di una coscienza di classe che incessantemente rappresenta l'oggettiva realtà economico-politica secondo istanze soggettive e pratiche di insubordinazione. Non vi è cioè autocontraddittorietà del capitale che non "rispecchi" contraddizioni politico-sociali di cui la classe proletaria non sia soggetto politico. L'unica autocritica dell'intellettuale deve riguardare la pretesa di poter accentrare in se stesso la scienza delle oggettive contraddizioni del capitale che liberi i bisogni proletari della dipendenza da una strategia capitalistica a cui si attribuisce ancora, ideologicamente, la capacità di mediarsi con le pratiche di insubordinazione senza direttamente ricorrere alla violenta e scoperta repressione politica. Gli intellettuali, solo a partire dai loro stessi *bisogni politici*, in una critica della ideologia che è critica delle istituzioni culturali, costituiscono momento interno alla socializzazione antagonista, alla ricomposizione rivoluzionaria dell'intelletto sociale collettivo. La fenomenologia dei bisogni politici concreti è la fondazione materialistica, il "punto di vista", da cui considerare il capitale come campo dell'organizzazione proletaria della presa del potere. Il bisogno di comunismo si costituisce nella qualità specifica delle lotte sociali, in una strategia che è violenta critica dell'ideologia e dell'economia capitalistiche: solo all'interno di tale processo, la teoria è funzione di una nuova e positiva individualità politica di cui esprime la coscienza unificata e tutta la potenzialità teorico-pratica in cui si costituisce l'organizzazione. Ciò non significa sottovalutare la "scientificità" capitalistica, ma significa sapergli contrapporre tutta la razionalità rivoluzionaria dei bisogni proletari immanenti alle pratiche di insubordinazione».

La fuga del «secondo» operaismo dal problema autonomia-organizzazione, fuga realizzatasi nell'invenzione del combinato alternativo «terrorismo-realismo» e nel salto mortale verso la convenzione organizzativa, scopre così la prigionia in cui si è volontariamente cacciato. Perché infatti nella convenzione, cioè nella finzione del superamento, esso deve accettare intero il ricatto del

terrorismo, praticarlo come mortificazione teorica, come prassi organizzativa, come comprensione del sistema. Ben altra la forma d'organizzazione che dall'approfondimento dell'autonomia operaia e proletaria rileva. La sua libertà è tanto evidente quanto la violenza della rottura con il nemico perché l'organizzazione è un fatto di emancipazione proletaria.

5. Il paradosso di questo libro di Cacciari, rispetto alla tematica del revisionismo attuale, è che in esso manca completamente un'apologetica del lavoro. Anzi, è da aggiungere che tutto il discorso sullo sviluppo del pensiero negativo e il suo recupero riguardano la forma dell'organizzazione e non la sua qualificazione in termini di *Zivilisation* produttiva. Il pensiero negativo distrugge in se stesso il nesso che caratterizza la prima ascetica capitalistica, la dialettica del profitto. Il *Wille zur Macht* è capacità formativa che si esercita sul mondo dei significati e della tecnica.

Ma, allora, delle due l'una: o la caduta del rapporto fra sviluppo della ideologia e sviluppo delle forze produttive, la crisi della dialettica hanno un significato immediatamente strutturale o non ce l'hanno. Nel primo caso questo sviluppo mostra in forme esasperate la crisi della cultura borghese dopo il 1870, di fronte all'esplosione dell'imperialismo; nel secondo caso – anche in assenza di un puntuale riscontro strutturale – è dal punto di vista materialistico impossibile pensare che almeno *la forma* della crisi della dialettica non rispecchi l'andamento del comando capitalistico sull'organizzazione dello sfruttamento. In ultima istanza, almeno! La metodologia storica del Cacciari è disponibile alla seconda ipotesi: un lungo periodo, intrecciato a una straordinaria pienezza di lotta rivoluzionaria e all'innovazione capitalistica su almeno due cicli di storia della composizione di classe (1870, 1917) è quello che essa registra senza soluzioni di continuità. Debbo dire che questa disinvolta scelta *geschichtlich* mi sembra straordinariamente riduttiva, aggiungo che non credo alla possibilità di lanciare siffatte illuminazioni su scorci tanto lunghi dell'ideologia – tanto più quanto più, in un crescendo facilmente registrabile, il meccanismo della socializzazione capitalistica semplifica e riduce, verticalmente, l'ideologia alle sue proprie funzioni. Ma se anche questo fosse possibile, se fosse possibile cioè accettare la seconda delle alternative proposte (la crisi della dialettica non ha un referente strutturale immediato, non si spiega in un seguito di puntuali fasi critiche), insisto nel fatto che *la forma* della crisi del pensiero dialettico deve comunque essere materialisticamente fondata sullo sviluppo del modo di produzione. Ma allora qual è la forma strutturale rispetto alla quale la continuità à la Cacciari del pensiero negativo si media? È in Nietzsche quella che riguarda la crisi della cultura borghese classica fondata sul funzionamento del mercato e l'apparire, il semplice apparire della distorsione imperialista dello sviluppo capitalistico (come racconta l'amico Burckhardt); è in Wittgenstein l'ulteriore passaggio: quello che corrisponde alla prima crisi bellica dell'imperialismo e al formarsi di una ideologia pianificata del valore nell'Europa fra le due guerre. Ma

in entrambi in forma mistica: come stupore dell'esistenza, come tensione non conciliata fra solipsismo e mondo, fra individualismo e politica, fra passato e presente. Cacciari avrebbe fatto forse meglio a ricercare l'ascetismo riformistico in autori come Husserl (e Rovatti lo fa notare).

Detto ciò torniamo tuttavia all'argomento. Dato, e non concesso, che la tensione principale del pensiero negativo sia costruttivistica, la forma del valore che essa esprime negli autori citati è quella che corrisponde al processo d'autonomizzazione imperialistica e reazionaria del valore. «Kafka, nella cui opera il capitalismo monopolistico appare solo alla lontana, codifica in base ai relitti del mondo amministrato quel che tocca agli uomini sotto la signoria sociale totale, con più fedeltà e più potenza che non i romanzi sui corrotti *trusts* industriali» (Adorno).

(Wittgenstein o Mach, allora, per leggere Kafka, e in che senso? Forse Musil, che pur se ne intende, la pensa diversamente da un Cacciari in questo caso stranamente affrettato. Deleuze ci spiega invece che né l'uno né l'altro con Kafka c'entrano. Tanto sono fragili le ragioni della *Geistesgeschichte*.)

Comunque, ciò che importa è notare che qui la forma è forse costruttiva ma in senso mistico e negativo *tout court*. Nel pensiero negativo il lavoro è eliminato dall'orizzonte nella misura in cui in questi autori l'idea del valore non può che darsi in termini di autarchia concettuale, di sovradeterminazione dispotica, di odio e paura per il lavoro, per il mondo del lavoro come forza rivoluzionaria. La forma del loro pensiero deve essere così determinata, costruttivismo per la distruzione.

Strane parentele a questo punto si stabiliscono. Il silenzio sul lavoro, che si potrebbe in Cacciari pensare derivato dalla nostalgia di un antico concetto di rifiuto, da un'ultima reminiscenza soggettivistica, dal ripetersi dell'alternativa originaria relativa all'autonomia, risulta invece omologo di un concetto di organizzazione che comprende la sovradeterminazione autoritaria e terroristica del lavoro. Sorridendo si potrebbe dire che le analogie fra organizzazione e gioco sono tanto poco ingenuie quanto quelle fra Chiesa e armonie celesti di Dionigi l'Areopagita! Più propriamente: qui il pensiero lascia stare il mondo delle merci e per tal via inganna su di esso; ciò gli dà la qualifica di merce. La più nauseante forma dell'opposizione capitalistica si inserisce surrettiziamente a queste pure altezze.

Ma ancora. Muoversi su un tessuto omologo a quello del «rifiuto del lavoro» nel pensiero negativo (come mistificazione dei comportamenti operai e come espressione diretta della sovradeterminazione imperialistica del valore) significa determinare particolari effetti di «illusione» circa la concezione della soggettività. In fondo un lettore ingenuo, uno di quelli per esempio che se la prendono con lo schiacciamento della soggettività (e del problema del potere) dentro una troppo rigida e non dialettica concettualizzazione della composizione di classe, potrebbe essere portato ad apprezzare il soggettivismo

di Cacciari. Ma questo soggettivismo è illusorio. Esso è «socialista». Vale a dire che attraverso l'attribuzione alla soggettività di compiti tecnico-costruttivi si opera in realtà, e in maniera piuttosto tradizionale, all'eliminazione della classe operaia come soggetto, all'apologia della funzione dirigente come forma autarchica, e conseguentemente – in seconda istanza ma con minore importanza – alla radicale negazione dei compiti di distruzione della sezione combattente, dell'avanguardia di classe. L'insistenza sulla soggettività è, in questo caso, dal punto di vista materialista, illusoria e mistificante. E non vale certo a attenuare questi affetti l'aforistico accostamento del pensiero negativo al pensiero di Lenin – richiamo che tanto più qui si rivela solo strumentale alla costruzione di una tesi elegante.

Di contro, autonomia proletaria significa rifiuto del lavoro, significa comando operaio sulla giornata lavorativa sociale, significa soggettività rivoluzionaria di classe. Con tutta la pesantezza della lotta quotidiana. Scrive Tomassini: «Anche se si torna a teorizzare la classe come strumento pratico di attuazione di obiettivi di cui l'organizzazione accentra la coscienza teorico-scientifica, di fatto la funzione di organizzazione è costretta a porsi come interpretazione della spontaneità della pratica, come sua mediazione teorico-politica, e non come sua condizione. Prova ne sia che la crisi economica attuale, di cui lo stesso movimento operaio sottolinea il carattere eminentemente politico, non è l'effetto di un'accentrata e consapevole funzione di organizzazione (almeno in senso tradizionale) ma effetto diretto dei comportamenti di insubordinazione, della pratica di bisogni antagonisti di fronte a cui il capitale è continuamente costretto a riconoscere la rottura dei propri equilibri, l'inefficacia delle mediazioni del suo potere politico ed economico. Le contraddizioni oggettive trovano diretta rappresentazione nelle rivendicazioni immediate, nei bisogni sociali, cioè nel loro immediato uso proletario. L'organizzazione non può prescindere dall'*autonomia dei bisogni emancipativi* né vi si può rapportare se non in modo coercitivo semplicemente contrapponendo all'ideologismo dei bisogni immediati, la scienza dei bisogni rivoluzionari. La critica dell'economia politica allora non può dipendere da una filosofia del bisogno, né da quella che in ultima istanza ne è l'ideologia, secondo cui il bisogno deve farsi riflesso delle oggettive contraddizioni dello sviluppo economico; la critica dell'economia politica deve piuttosto giustificare teoricamente l'emergenza dell'autonomia del bisogno proletario, innanzitutto come categoria storico-politica da cui *dipende* ogni mediazione teorico-politica, ogni funzione di organizzazione. L'autonomia del bisogno proletario sta alla radice della crisi delle organizzazioni ufficiali della classe operaia, quindi alla base della crisi del marxismo ortodosso; essa ha costituito l'ambito di sviluppo delle prospettive teorico-politiche della nuova sinistra, costituisce il banco di prova della nuova ortodossia. Essa, ancora, rappresenta l'emergenza storica che ha rotto la continuità astratta della teoria marxista e l'ha costretta a porsi direttamente sul terreno della politica; in questo

senso rappresenta il più stimolante e interessante momento di crisi e di rinascita della critica dell'economia politica, proprio perché ogni suo risultato storico deve d'ora in avanti superare il formalismo ideologico e deve necessariamente porsi come interpretazione-organizzazione delle lotte esistenti, a partire dalle loro determinazioni immanenti». Su questi bisogni, sempre più primari, se è permesso il paradosso marxiano, si costruisce organizzazione e potere. *Simplex sigillum veri*: di nuovo, immediatezza, recupero dei valori d'uso nella logica di ribellione che li distingue. Non è il rapporto con il sistema che può produrre alternative interne, non è il comando che può garantirle, non è l'organizzazione che nello sviluppo modifica il rapporto di capitale: sono solo le lotte dell'autonomia operaia e proletaria – quelle che qualcuno, con grandi salti mortali, si ostina a non vedere. Davvero «giunge alla meta chi non è mai partito». E giunge anche all'organizzazione.

6. Personalmente credo che si possa parlare di morte della filosofia se questo significa che la filosofia dell'umanesimo borghese si è ugualmente esaurita, nella linea mistico-negativa o in quella ascetico-positiva, con Wittgenstein altrettanto che con Husserl, sui due versanti dell'umanesimo. Credo anche che solo un discorso sulla tecnica, l'organizzazione, la prassi collettiva proletaria, e cioè un discorso sul partito, ci diano oggi la possibilità di non tacere. Questo terreno che Cacciari sceglie e tiene è quello sul quale s'è sviluppato il marxismo degli anni Sessanta, è anche quello tenuto, con maggior o minor consapevolezza, dai compagni di *Bisogni e teoria marxista*. Da questo punto di vista non possiamo, preliminarmente, che operare un elogio del terreno sul quale questa problematica si pone. È il terreno sul quale il desiderio collettivo, come insieme di momenti di classe che danno significato al mondo, non per il fatto di darlo ma semplicemente come potenza di dare, come momento di lotta, si esprime come potere. L'intuizione di questo potere è affatto costruttiva in ordine alla totalità e, insieme, del tutto artificiale: dalla «seconda natura» capitalista alla «terza natura», comunista. Nessuna nostalgia umanista, nessuna speranza naturalista, nessuna ansia metafisica.

Bene. Ma quest'artificialità non è convenzionale bensì materialistica.

Cacciari non tradisce in partenza un terreno problematico ma inciampa pesantemente nel risolverlo. La sua convenzione deve essere una totalità potente: ma questo non è provato. Anzi è una mera ipostasi filosofica. Certo, non è l'ipostasi tradizionale, quella che legava le alternative del pensiero costruttivo alla coppia metafisica «riformismo-escatologismo». Qui la morte della filosofia è data. Ma la convenzione riproduce un atteggiamento filosofico. Attraverso la *Geistesgeschichte* si dimostra la definitiva crisi di un mondo, ma quando si salta all'altro si è sempre sul piano *geistesgeschichtlich*. Attraverso l'analisi di una logica ridotta a giurisprudenza generalizzata si dimostra la morte di quella logica ma quando si salta ad «altro», il costruttivismo convenzionale non può evitare, deve ripetere quella logica. Attraverso l'analisi dell'economia politica

neoclassica si dimostra la fine di quella scienza, si registra il crollo della sistematicità vuota di ogni economia che voglia essere scienza, ma quando si salta alla convenzione «altra» non si vede quale economia – che non sia apologia del lavoro organizzato dal profitto – qui si possa usare. La morte della filosofia riverbera qui effetti non crepuscolari. La convenzione è conformista – vale a dire, ancora, che la critica non riesce a essere collettiva e a ritrovare in se stessa quella chiave costruttiva di negazione dell'esistente, del determinato del capitale, in cui sta e si riproduce il desiderio di comunismo. L'*impasse* concreta del «primo» operaismo si moltiplica nell'ipotesi teorica del «secondo» operaismo: là il motore mobile dello sviluppo capitalistico non riusciva a diventare motore del processo organizzativo della rivoluzione, qui la critica è un motore immobile.

La negazione può diventare organizzazione solo se si supera il piano del discorso e si coglie sul livello del materialismo il punto di rottura della prassi collettiva sociale. Vale a dire che la negazione deve essere riconosciuta per quello che effettivamente è: lacerazione del mondo e organizzazione di elementi materiali contro la materialità dell'organizzazione capitalistica. Il discorso di Cacciari è una provocazione a tenersi su questo terreno che accettiamo e di ciò gli diamo atto, e dell'importanza del suo lavoro. Anche su un altro punto occorre poi, in riferimento all'opera di Cacciari, insistere: ed è sulla positiva ripresa del concetto di totalità, come dimensione adeguata alla definizione di categorie di analisi e di rivoluzionamento. E inoltre è importante la sua insistenza sulla costruttività del progetto, sul *Wille zur Macht*. Ne venissero molti di contributi, come quello di Cacciari, ad arricchire il nostro discorso! Ma, di contro, per noi la realtà, le lotte, il positivo non sono pregiudizio e non abbiamo pudore a parlare di creatività delle masse.

Fenomenologia dei bisogni, un'analisi complessa e faticosa

di Pier Aldo Rovatti

Da più parti, e non solo a livello di saggistica specializzata, il tema dei bisogni viene proposto come un tema-chiave. Si ha l'impressione che da qualunque punto di consapevolezza della pratica politica si muova (che si affronti il punto complessivo della coscienza di classe oppure un aspetto determinato di organizzazione, dagli studenti alle donne, dai comportamenti giovanili a quelli degli operatori di certe istituzioni, per esempio psichiatriche), ci si deve confrontare con i «bisogni», o più precisamente si incontra il terreno primario della soggettività percorso materialmente dai bisogni. Considero un «dato» il fatto che non sia oggi più possibile affrontare il problema del soggetto distaccato dal problema materiale dei bisogni: questo dato produce non poche e non piccole conseguenze. Esso invalida ogni dogmatismo e ogni apriorismo (in sostanza, invalida la pretesa teorica di una dottrina del soggetto autofondata) e di conseguenza serve da base per criticare quelle ideologie politiche che danno già per risolto il problema del soggetto (e di quel soggetto organizzato che è il partito) e che continuamente ripropongono, se pure in forme raffinate o solo nuove, una scansione tra teoria e pratica, ideologia e comportamenti, spesso raddoppiata dalla coppia razionalità/irrazionalità. Ma, allo stesso tempo, non possiamo accontentarci di definizioni generiche o di rimandi impliciti: l'emergere di questo dato richiede uno sforzo di riflessione verso una teoria articolata e determinata dei bisogni, una ricomposizione teorica del problema. Tale richiesta è immediatamente un'esigenza politica: e perciò il riuscire a dare delle risposte convincenti non è compito di una funzione intellettuale separata, tradizionalmente intesa, bensì di una funzione intellettuale che non può che riconoscersi all'interno di una funzione di organizzazione. Si ricava così un dato ulteriore, e cioè che il tema dei bisogni è essenzialmente politico per il modo in cui si impone prima ancora che per il contenuto: a esso sono connesse una funzione teorica (cioè un modo di essere della teoria) e una funzione strategica (cioè il progetto politico complessivo). In altri termini, i bisogni non possono essere né un oggetto separato della psicologia, né un oggetto separato dell'economia e nemmeno un oggetto separato di quel campo sfumato che è la sociologia; tanto meno, ovviamente, sfugge all'ideologia una trattazione dei

bisogni che ne veda il lato biologico scisso da quello sociale.

Una seconda osservazione che vorrei fare riguarda la maniera in cui *aut aut* ha affrontato e anticipato l'attuale dibattito sui bisogni. È stata una maniera più che altro «filosofica» e, per quanto orientata, certo astratta, almeno agli inizi: il tema è stato rintracciato dentro la fenomenologia husserliana, e fu Enzo Paci a proporlo ancora negli anni Sessanta. Poi tendenzialmente si è passati dal vedere il tema del bisogno nella fenomenologia e quindi nella filosofia (da Hegel al marxismo critico dei francofortesi), a una *fenomenologia dei bisogni*. Ci si è così trovati dinnanzi a una quantità di problemi, e determinatamente a che cosa volesse dire fare una «fenomenologia» dei bisogni, ossia alla questione del metodo e della figura «filosofica», e alla questione della necessaria dislocazione dell'indagine sul terreno storico e politico. Di qui l'acquisizione della priorità di tale terreno come terreno di riferimento (e non quindi priorità della teoria filosofica, o psicanalitica, ecc., o dei suoi problemi interni), ovvero la ridiscussione del modo con cui descrivere e comporre i bisogni in un quadro unitario in cui nulla venga perduto della dialettica storico-politica. Dunque, non è stata una negazione del discorso filosofico bensì un'esigenza di ritrovare l'unità teorica a un livello diverso: diverso perché lo si può ottenere solo dopo una critica delle stesse categorie filosofiche, a partire naturalmente da quella di bisogno. Ma questa critica è possibile solo se si è in grado di individuare un percorso di *fondazione* materialistica e infine un luogo concreto, fattuale, dei bisogni.

Sul *metodo* bisogna dire con franchezza che dentro il marxismo la questione è stata più spesso invocata che affrontata e sciolta. Che significa primato della pratica? Ovvero, come si legge la pratica? Semplificare la questione in direzione dell'empirismo può essere importante in fasi, come questa che stiamo vivendo, in cui lo spessore e l'ampiezza dell'ideologia spingono verso il teoricismo non controllato o addirittura verso un vuoto nominalismo (pensate a come si stanno riciclando e generalizzando pseudoconcetti tipo «democrazia», «libertà», e simili). Ritengo anch'io importante andare a valorizzare i bisogni là dove si manifestano, nei *comportamenti* attraverso i quali si esprimono, contro la tendenza ideologica a sublimare le spinte soggettive nel cielo delle categorie politiche autonome (autonome da che cosa?) che va sostituendosi al cielo tradizionale delle categorie economiche (almeno a giudicare dalla ricchissima saggistica che si sta moltiplicando sul tema del «politico»). Più che importante, lo ritengo fondamentale: quale che sia l'urgenza di costruire un modello politico e sociale, o di opporsi con un modello alternativo al modello dominante, o semplicemente di «organizzare» il partito, se tale urgenza porta con sé la scissione tra la logica del potere (che si tratta di studiare e organizzare) e i comportamenti del soggetto sociale, spesso non previsti da quella logica, spesso a essa contrari o antagonistici, comunque sconosciuti o conosciuti quel tanto che basta per generalizzarli e svuotarli, allora occorre riconoscere che elaborare

tale urgenza è la mistificazione più grande. Di nuovo si assegna al lavoro intellettuale una prerogativa distaccata e di comando, si crea un vuoto tra i «politici» (e la loro «intelligentsia» tecnica o ideologica) e le masse, ripercorrendo la strada di un «modello» socialista che abbiamo davanti agli occhi e che ormai – sappiamo tutti – ha visibilmente reintegrato una divisione di classe proprio in questo senso. Allora ben venga il *simplex sigillum veri*: per quanto simplex, parziale, corporativo, settario, ci restituirà qualcosa di quel terreno dei bisogni che continuamente viene rimosso. Chi crede più alle mediazioni dello «spirito oggettivo», della «sfera pubblica borghese», alla razionalità della «società civile»? Solo chi se ne sta chiuso in casa (e la casa può essere anche l'ufficio del sindacato o la stanza del partito). Chi «va per la strada» si accorge *immediatamente* che esistono due realtà: la realtà del rifiuto al lavoro salariato, al farsi merce, a una riproduzione sociale e personale basata sulla repressione aperta o sull'ideologia dell'autolimitazione, dell'autodisciplina, del «sacrificio» (e, in positivo, i modi con cui il rifiuto si compone in bisogno di altri valori d'uso, sociali in quanto radicalmente in prima persona); e la realtà della politica come istituzione, che ha i suoi tempi, la propria ideologia, un ceto cui appoggiarsi, interessi da difendere. Non ci sono più anelli razionali in cui situare la mediazione oggettiva tra i bisogni di massa e gli interessi del corpo politico istituzionalizzato: la seconda realtà ignora la prima, in effetti la fronteggia, cerca di controllarla estendendo il consenso. Non vi è più luogo istituzionale della sintesi tra i bisogni e il «politico»: c'è dialettica, ma nel senso di contrapposizione, scontro, lotta.

Il quadro di questa dialettica è in gran parte nuovo e non è ancora socializzata una coscienza complessiva che riesca a restituirlo, a rappresentarlo. Né è di conseguenza socializzata una critica dell'ideologia come strumento generale di conoscenza e di lotta. Ma proprio perciò dobbiamo cercare di procedere oltre la semplice percezione del dato per costruire uno spessore teorico, una funzione generalizzante.

Se è legittimo e importante il momento della difesa dell'autonomia, di un ritiro metodologico e una scansione della parte della totalità, il metodo però non può esaurirsi in questo isolare, nella semplice rivendicazione dell'esserci dei bisogni. Deve andare oltre e mirare a una totalità, cercare di tradursi in spiegazione complessiva, in teoria, cominciando a criticare i propri strumenti.

È appunto un'analisi complessa e faticosa. È l'analisi, in altre parole, della *razionalità* dei bisogni antagonisti che si deve contrapporre a qualunque mito della semplicità, dell'immediatezza, per non lasciare dunque spazio a nessuna ideologia dell'irrazionalità, del puro negativo. Sono convinto che al «realismo» del politico si possa opporre un realismo dei bisogni; che alla «teoria» del politico sia antagonista una «teoria» complessiva dei bisogni; che al «tutto» dell'ideologia si possa controbattere sullo stesso piano di totalità, ovvero con una riorganizzazione complessiva della coscienza e della conoscenza a partire

dai bisogni.

Cominciamo allora a chiarire cosa si intende per «fenomenologia dei bisogni»: non passiva descrizione, ma compito razionale di spiegazione e ricostruzione. Non contemplazione delle esperienze, ma fatica di rintracciare e collegare le tendenze in un significato interno, allargamento del quadro, approfondimento critico. Cosa intendiamo, per esempio, quando diciamo e ripetiamo la parola «comportamento»? È un termine ambiguo, provvisorio, su cui pesa un'ideologizzazione pragmatistica: ma riusciamo a far svanire l'alone comportamentistico solo se non ne facciamo un'ipostatizzazione, se riusciamo ad allargare davvero il significato a tutto quanto il termine richiama, implica, allude: per esempio il grado di attività, di consapevolezza, di socializzazione, di funzione politica, il nesso determinato con la composizione di classe che vi scorgiamo. Sono problemi di vocabolario? Non solo: la coscienza critica non è qui pura coscienza ma potere sulle proprie esperienze, capacità di organizzarle.

Si tratta in generale di correggere un vizio che è stato della parte migliore della nuova sinistra negli anni Sessanta: il vizio di contrapporre rigidamente scienza e ideologia sulla base di un'analisi estensiva del rapporto capitalistico e dei suoi effetti sulla cosiddetta «sovrastruttura». L'analisi era giusta (e tutti coloro che in seguito hanno ripreso il nesso ideologia-scienza senza passare per questa analisi hanno finito per fare della pura ideologia), ma non sempre controllate erano le conseguenze che se ne facevano derivare. La riscoperta dell'autonomia della classe operaia è stata fondamentale, ma il rifiuto di tradurre in teoria complessiva tale scoperta per la paura di ricadere nell'ideologia ha bloccato il discorso entro scelte che sarebbero poi risultate obbligate. È il caso della tendenza rappresentata da Massimo Cacciari e da Alberto Asor Rosa: il loro percorso critico dalle posizioni di *Contropiano* a quelle attuali all'interno del Pci è sintomatico, a mio parere, di una difficoltà di articolare il campo teorico dell'autonomia di classe e conseguentemente di un procedimento di sostituzione dei contenuti propri di questa autonomia con contenuti ideologici e organizzativi di partito: la «scienza» è divenuta o sta diventando il «politico», mentre ideologici sarebbero da considerarsi tutti i comportamenti soggettivi della classe. All'autonomia vuota della classe si è preferito l'autonomia piena del politico. E dunque ha ragione Antonio Negri a osservare come il tema dei bisogni sia del tutto estraneo a questa tendenza la quale, va sottolineato, si incontra con analoghe tendenze formalistiche, convenzionalistiche, teoricistiche, già da tempo significativamente presenti dentro il Movimento operaio.

Però, per chi ha proceduto e vuole procedere nell'altra direzione, ossia nella ricerca primaria dei contenuti dell'autonomia di classe, vi è analogamente il problema di uscire dalla rigida contrapposizione tra parzialità vera e totalità falsa, che può far scadere la «scienza» operaia in una «ricerca dell'altro», del diverso, del non integrabile, del non razionalizzabile. (Anche qui si creano opportunità per incontri con tendenze intellettualistiche che spesso sono più il

sintomo di una crisi di certi ceti o gruppi che di una ricomposizione tendenziale della classe.) Appunto il rischio di fare del problema dei bisogni un residuo «irrazionale», un argine estremo di difesa.¹

Uscire dalla rigidità della contrapposizione di scienza e ideologia vuol dire reintegrare compiti e livelli analitici. Innanzi tutto affrancarsi dall'errore di prendere per terra bruciata l'insieme del dibattito teorico marxista appiattito a mera ideologia (e allora, se è così, si comprende perché ci si debba piuttosto interessare dell'ideologia più direttamente funzionale alla composizione del capitale): non solo per riprendere Marx e Lenin, ma per orientarsi, fare delle scelte all'interno del dibattito successivo e in quello attuale.

Qual è lo stato attuale di una teoria marxista dei bisogni? Per molti aspetti essa si prospetta come un compito nuovo; ma nondimeno è possibile ricostruire dei tracciati culturali, dei fili conduttori, partendo dalla constatazione e dalla critica di quanto oggi è disponibile.

Se guardiamo, per esempio, alla riflessione più «filosofica» uno di questi tracciati attraverso l'esperienza della Scuola di Francoforte fino ai suoi epigoni: coerentemente H.J. Krahel ne critica gli esiti politici e teorico-politici, ma insieme ne evidenzia la tematica emancipativa e in particolare appunto quella dei bisogni. Le due cose non sono in contraddizione. Così come non è contraddittorio che all'interesse per un altro tipo di riflessioni, quelle della Heller, si accompagni una critica «politica» anche dura. Per stare a questi esempi, è un fatto che Krahel (leader studentesco, formatosi nell'orizzonte teorico francofortese) e Ágnes Heller (intellettuale dissidente in un paese «socialista», allieva di Lukács) pongono da diversi punti di osservazione uno stesso ordine di questioni, e cioè la rilevanza della funzione soggettiva e l'importanza di ridefinirla nelle presenti condizioni sociali. Ed è un fatto che questa questione sta in un rapporto preciso con il dibattito all'interno del movimento sul significato delle lotte e sulla priorità strategica. Altro sarebbe limitarsi a riversarla come semplice segno intellettuale nel calderone del «marxismo occidentale», oppure liberarsene come di un'ideologia arretrata. Altro è invece criticare i limiti intellettuali che ci sono per trovarvi dietro, magari indiretti o sublimati, dei nessi con la classe e i suoi bisogni. Comunque, Ágnes Heller indica chiaramente la necessità di rileggere Marx per mettere in piena luce il nodo teorico soggettività-bisogni radicali: non solo per verificare l'urgenza e la fundamentalità del problema, ma per scoprire, in Marx stesso, oscillazioni, ambiguità, soluzioni diverse. Il limite etico che vediamo nella Heller (la teoria dei valori come fine) non ci impedisce di assumere la bontà di una direzione di ricerca e di andare poi a cercare, nel dibattito marxista, la storia di questa direzione o della sua rimozione. Così Krahel, con tutta l'inadeguatezza di un'analisi di classe centrata sugli studenti come produttori di scienza, ci permette di fissare l'importanza primaria del rapporto tra bisogni e organizzazione e, di qui, di cominciare a riattraversare criticandola la vicenda

del modello leninista di organizzazione. Perché negare alla teoria dei bisogni questo contesto, ancorché intellettuale? Perché negarsi, in assenza di una teoria dispiegata ed esplicita, di cogliere gli elementi – anche filosofici – che possono valorizzarla?

Tornando al punto generale, è chiaro che metodologicamente possono esservi atteggiamenti opposti di fronte alla storia delle teorie della coscienza di classe. L'atteggiamento di chi ha già chiuso il capitolo e si limita ad archivarla come cultura e l'atteggiamento di chi invece sente l'esigenza di percorrerla sempre di nuovo, in tutti i suoi livelli, per soddisfare un bisogno di teoria che, se trova alimento altrove, deve comunque sempre rimettere in discussione l'inerzia delle ortodossie, far esplodere le sistemazioni, ritrovarvi un'identità.

Nell'articolazione di una teoria dei bisogni si apre *innanzi tutto* lo spazio di analisi individuato dal rapporto tra i bisogni e la composizione di classe. In altre parole: l'analisi dei bisogni come elemento fondamentale per l'analisi e la definizione del proletariato. È un'affermazione che permette di sgombrare il campo preliminarmente da alcuni equivoci: un equivoco che chiamerei di «destra» per cui il piano dei bisogni, in quanto antropologico, sarebbe più strutturante del piano delle classi, e un equivoco che si potrebbe dire di «sinistra» per cui nuovi bisogni possono identificare nuove contraddizioni a lato e oltre le contraddizioni di classe.

Ma, d'altra parte, non è un'affermazione da prendere alla leggera poiché essa sposta e modifica le categorie di fondo su cui tradizionalmente si regge l'analisi delle classi marxista: categorie che hanno sempre accentuato il momento oggettivo dell'essere di classe. Non si tratta però neppure di contrapporre il momento soggettivo a quello oggettivo, la «coscienza» di classe alla «appartenenza» di classe: il bisogno non definisce dall'esterno bensì entra come una componente significativa, fa parte della composizione di classe. Marx è molto schematico a questo proposito: per lui la definizione delle classi viene dopo l'anatomia del capitale e la critica dell'economia politica e, come si sa, la relazione strutturale tra economia e politica è perlopiù sottintesa. Marx, inoltre, oscilla tra l'idea di un bisogno umano generale e quella di un bisogno che scaturisce dalla «miseria» capitalistica e tende a trascenderla qualitativamente. Tuttavia, a parte ogni altra considerazione, per Marx poteva già essere politica l'affermazione economica delle classi contrapposte, il loro impiantarsi nei rapporti di produzione, ed egli poi aveva maggior interesse a fissare questo dato che ad approfondire, per quanto gli concedevano le condizioni storiche, il momento dinamico della composizione e i vari elementi che entrano a muoverlo.

Dopo Marx, però, il problema centrale diviene sempre più urgentemente, fino a oggi, quello della composizione e della dinamica di classe, ed è chiaro, già dal dibattito sul revisionismo alla fine dell'Ottocento, che il concetto marxiano di proletarianizzazione è uno dei punti più deboli o perlomeno più oscuri di tutta la

sua analisi.

È molto recente l'uso del concetto di composizione di classe: esso, comunque venga frainteso (ritraducendolo ancora in categoria oggettivistica), è stato introdotto per cercare di saldare in un solo punto di vista elementi oggettivi ed elementi soggettivi, la classe come risultato del capitale è la classe come lotta di classe. Da che parte va letto il processo, visto che di processo bisogna innanzi tutto parlare? Dalla parte del capitale, parlando di risposte organizzative della classe; oppure dalla parte della classe parlando di risposte difensive del capitale?

Nessun marxista oggi sarebbe disposto a rinunciare a una rappresentazione attiva, politica, non deterministica della classe operaia: lo stesso insistere sull'egemonia, sull'effetto di padronanza e perfino sul «governo» della classe operaia, per quanta ideologia contenga, allude a un simile fondamento. In altri termini, ogni marxista è disposto ad ammettere che la classe viene definita da un intreccio di elementi oggettivi e soggettivi, in cui entrano sia gli effetti della ristrutturazione capitalistica sia gli effetti di autorganizzazione del movimento, capacità di lotta, modo politico della risposta. Pochi però si prendono il compito di andare a vedere come funziona veramente questo intreccio, e predomina la semplificazione tradizionale secondo cui il lato oggettivo coincide con la determinazione economica, mentre il lato soggettivo è il movimento operaio organizzato.

La questione dei bisogni mette inesorabilmente in crisi tale semplificazione. Siamo costretti a dare a essi un colore tutto economicistico se pretendiamo che non entrino nel «politico»: ma sappiamo di mentire perché quasi ogni lotta, anche quelle tradizionali, mostrano la politicità crescente dei bisogni della classe, ovvero il loro rapporto diretto con il potere. D'altra parte se vogliamo che quella di bisogno resti una nozione soggettiva, quasi solo psicologica, siamo costretti a ridurre le lotte alla loro logica rivendicativa, chiudendo di nuovo gli occhi sulla realtà.

I bisogni identificano oggi comportamenti e questi comportamenti, che sono insieme oggettivi e soggettivi (se vogliamo continuare ad adoperare questa distinzione), definiscono un livello di socializzazione (delle lotte, delle esperienze di vita quotidiana, infine dello scambio sociale reciproco) che è interno alla composizione di classe. Alla socializzazione del lavoro si aggiunge e comincia a sostituirsi quest'altra socializzazione il cui segno (i bisogni appunto) è politico.

La trasparenza teorica di ciò non dipende solo dalla capacità intellettuale di «capire», bensì dal fatto che è la realtà stessa che si è modificata. Lo stesso punto di vista capitalistico deve assumerla nei suoi nuovi termini: il livello qualitativo dei bisogni, la socializzazione e la coscienza di essi organizzata nei comportamenti non sono un di più che si aggiunge alla classe, sono la classe stessa nel suo processo attivo; il lato soggettivo non è estrapolabile o delegabile al «politico» perché esso ormai è sostanza, elemento connettivo che salda la

classe in quanto classe. Una volta che sono entrati nella realtà con un loro spessore materiale organizzato, i bisogni non si possono prendere e spostare, esportare o delegare. O li si rappresenta dall'interno, oppure non resta che «controllarli», degradarli a elemento irrazionale e ricomporli a un ordine più «alto» di razionalità: Hegel, appunto!

Tutto ciò credo sia puntualmente riscontrabile, se ci poniamo seriamente la domanda: cos'è oggi la classe operaia? Chi vi rientra, qual è il processo della sua modificazione, quanto è disposta a tollerare il compromesso con i propri bisogni, dove sta la sua forza, chi all'interno di essa ne esprime più significativamente i nuovi caratteri?

Dicendo «bisogno di comunismo» si dà una risposta tendenziale, sintetica, orientativa. Per dare una risposta analitica occorre che sappiamo a quale composizione di classe appartiene il bisogno di comunismo, e questo è compito di un'inchiesta articolata e approfondita la quale deve raccordare necessariamente tutti i livelli del sociale che sono toccati da questo tipo di bisogno. Di nuovo, un'analisi dura e complicata, i cui dati non sono né empirici, né sociologici, insomma non oggettivabili da alcun metodo ricavato dalle «scienze sociali».

Note

¹ È importante intendersi su questo punto. L'ideologia dell'«altro», dell'immediatamente diverso, va denunciata e smontata (come fanno per esempio Giovanni Jervis e Franco Rella nel n. 60-61, 1976, di *Quaderni piacentini*). Però bisogna anche vedere in quale quadro politico rientra tale ideologia, cioè come la supposta irrazionalità venga adoperata in quanto categoria politica che abbraccia interi comportamenti di classe: allora non basta più la denuncia di alcuni episodi intellettuali (per esempio il lacanismo), e occorre rovesciare l'ideologia dell'irrazionalità, cercare se essa nasconde e stravolge una razionalità e quale, tentare di ricondurre i comportamenti ideologicamente scissi ed emarginati sul terreno di un'analisi marxista complessiva.

Ascetismo rosso

di Lea Melandri

Il 17 febbraio 1977, durante un comizio del segretario della Cgil, Lama, presso l'Università di Roma occupata, il servizio d'ordine del sindacato e del Pci si scontra violentemente con gli studenti in lotta. Poche ore dopo la polizia sgombera l'Università. Tutti si rendono conto che si tratta di un avvenimento molto grave che può segnare una svolta nella storia politica della sinistra italiana. Nei giorni successivi infatti *L'Unità* esce con dichiarazioni di sdegno e condanna per gli «atti di teppismo» che i militanti del Pci dicono di aver subito da parte degli studenti, ma riporta anche ampie e preoccupanti «riflessioni» del professor Asor Rosa sull'«emarginazione giovanile». La sinistra, dice Asor Rosa, si spacca, «la lotta non è più per imporre una diversa ipotesi politica alle stesse masse, ma è tra due diverse società».¹ Da una parte sta la classe operaia organizzata e produttiva, dall'altra un complesso magma sociale portatore di disgregazione, formato da emarginati, disoccupati, giovani, donne, studenti.

La sostanza del discorso è solo la conferma, forse più esplicita che in passato, della scelta riformista del Pci – adeguamento al modello produttivistico dominante, difesa delle istituzioni, identificazione con lo Stato. Il tentativo, o il suggerimento, di emarginazione della forza lavoro intellettuale disoccupata, delle donne e dei giovani, è visibilmente una forzatura per dare credibilità a una scelta d'ordine; l'Italia non è la Germania, e la politica dell'«austerità» non è una buona ricompensa per indurre la classe operaia a venire a patti con il sistema capitalistico. Allarmante è tuttavia la volontà di contrapporre frontalmente operai, forze produttive, istituzioni e normalità da una parte, disoccupati, studenti, donne, disgregazione e devianza dall'altra.

Al di là della rozza semplificazione dei due blocchi omogenei, la sinistra, in questo momento, è effettivamente attraversata dalle spinte più diverse.

Dopo l'uscita dell'articolo di Asor Rosa, *Lotta Continua* si affanna per alcuni giorni a ricomporre la classe rivoluzionaria. Ma le riflessioni che seguono alla domanda, un po' sbrigativa, «quale unità operai-studenti?», se risultano chiarificatrici per quanto riguarda la strategia del Pci, non si può dire che lo siano altrettanto per la complessa realtà del movimento rivoluzionario.

«Nella linea del Pci – scrive *Lotta Continua* del 23 febbraio 1977 – i soggetti sociali vengono considerati come un prodotto brutto e meccanico del ciclo

economico [...]. La contrapposizione tra le due società può riuscire solo a patto di rappresentare la società operaia nella sua faccia di forza-lavoro... e la società dei giovani e dei disoccupati come espressione contabile di un'area del mercato del lavoro.» L'economicismo dà ragione al Pci, ma qual è l'alternativa? Stando a un articolo precedente del 19 febbraio 1977 l'alternativa si riduce a una leggerissima differenza di analisi: dal momento che «l'estrazione del pluslavoro si estende a tutto il complesso di attività manuali-intellettuali», la forza lavoro intellettuale «lungi dall'essere una frangia [...] potrà, tra sette o otto anni, essere ormai la parte portante della forza lavoro complessiva... soprattutto in termini di soggettività».

Se non fosse per la sottolineatura finale, che restituisce un margine di autonomia ai soggetti politici, non si vede come analisi di questo tipo possano pretendere di combattere il determinismo economico.

Ma per opporsi efficacemente al Pci e sottrarsi a ogni possibile adattamento alle leggi del ciclo produttivo, non basta neppure un'ipotetica comune volontà politica delle forze rivoluzionarie. L'economicismo, l'ideologia, il volontarismo ascetico dei militanti, mentre rincorrono astratte garanzie «oggettive» di unità, impediscono di aprire gli occhi sulla complessità delle ragioni materiali che oggi dividono, sia pure in modo contraddittorio, non definitivo, le classi, i gruppi sociali, gli individui che lottano per il comunismo.

Si è parlato molto di «insubordinazione» dal Sessantotto a oggi, ma poi è mancata, sul piano teorico più che nella pratica e nei rapporti reali, la capacità (o l'ardire) di mettere in discussione alcuni fondamenti della tradizione marxista. I concetti di «bisogno», «classe», «organizzazione», «comunismo» ecc., rimaneggiati, aggiornati, risciacquati nei testi di Marx, continuano a essere usati generalmente per creare false unità e aggregazioni ideologiche, cecità, rimozione e negazione rispetto alla molteplicità delle situazioni reali.

Le donne, attraverso l'analisi della loro condizione, vengono conoscendo la profonda estraneità e disumanità del linguaggio, del sistema concettuale e dei gesti della politica, compresa quella che promette libertà e umanità. Ma per abbattere le barriere della tradizione, del potere culturale, della norma ecc., hanno bisogno di consolidare, forse ancora per molto tempo, la loro *diversità*.

Intanto, in assenza di una teoria che tenga presente la *contemporaneità* e il *nesso* tra le molteplici ragioni che creano la voglia del cambiamento, l'imperativo del «partire da sé» sembra avere solo moltiplicato e fatto divergere le richieste.

Contro il pericolo della disgregazione le voci che si levano sono sempre le stesse. Sono i fenomenologi, i filosofi, i tecnici, i meteorologi della «fase», quelli che fanno sempre «che fase fa», quali nuovi «soggetti» stanno per uscire dal gran cappello del capitale; gli innamorati delle «contraddizioni oggettive», della «ristrutturazione industriale», della «crisi organica», del «quadro istituzionale», della «crisi in generale», quelli che scrivono cinquanta pagine di analisi sullo sviluppo delle forze produttive, sui bisogni «vecchi», «nuovi», «radicali»,

«immediati», «indotti» ecc. e tre righe di fervorino politico in cui si allude, si lascia intuire che una soluzione giusta ci sarebbe. E poi passano la mano: a voi politici! Noi vi abbiamo avvertiti! («La nuova sinistra avrà un futuro nella misura in cui...») Ma ci sono anche gli intellettuali e i militanti marxisti che si affannano a coprire la novità che viene dalla lotta delle donne e dei giovani fingendo interesse, recettività e ripensamento. Si scopre attraverso i loro scritti come la politicizzazione della sessualità e la rivalutazione dell'immaginario, che esitano, o non vogliono trovare una sistemazione teorica fuori dalla pratica e dai rapporti reali che le hanno fatte nascere, possano, al contrario, diventare fonte inesauribile di discussioni accademiche. Le sottili distinzioni tra bisogno-desiderio, individuo-classe, natura-cultura ecc. hanno certamente arricchito le tradizionali e compassate analisi del sistema di una maggiore mobilità e spregiudicatezza. Non si può dire invece che abbiano giovato all'originalità dell'ipotesi teorica che sta dietro alla ripresa di temi tradizionalmente separati e contrapposti.

La ricerca di nessi che permettano di non censurare, di non rimandare, e quindi di non produrre più separazioni artificiose dentro una realtà che si presenta all'esperienza come un *essere-insieme*, un *essere-contemporaneamente*, diventa, banalizzata e semplificata, la serie degli accostamenti antagonisti (necessità-libertà, razionalità-immaginario ecc.) o la loro pacifica, ma gerarchica con-presenza.

La possibilità di trovare un'*unità reale* dentro la diversità è affidata oggi a una conoscenza che non ha modelli né credenziali di rigore e scientificità, che non è più né solo psicologica né solo economica, né solo politica, né solo culturale, né solo teorica, né solo pratica.

Una barbarie intelligente, una sensualità ironica, una ingenuità sapiente forse non esistono ancora, ma c'è già motivo per pensare che siano possibili. Per questa piccola speranza, vale la pena di combattere i tristi, i noiosi, i bisognologi, i miserabilisti: *l'ascetismo rosso*.

Le lotte sul «territorio» sono, per gli operai, come «l'aria» per i detenuti: una concessione che i difensori intransigenti dell'operaismo hanno dovuto fare da quando gli operai stessi si sono dimostrati sensibili ai disagi che vivono anche fuori dal luogo di lavoro.

Ma ci sono alcuni militanti, più operaisti degli operaisti, per i quali la fabbrica resta invece l'unico luogo capace di salvaguardare la potenzialità rivoluzionaria degli operai. Fuori dai cancelli, sul «territorio» c'è la triste compagnia delle «massaie», dei «pensionati», dei giovani irrequieti, ci sono le «chimere» della borghesia e il rischio dell'abbandono nelle «molli braccia del consumo». Il distacco tra *produzione* (= luogo dello sfruttamento e della socializzazione) e *riproduzione* (= luogo dell'integrazione e della solitudine dell'individuo) è rigido e non lascia speranza di alcuna possibile mediazione.

«Senza dubbio, gli individui sono gli stessi fisicamente, ma essi non hanno la

qualità di proletari se non nella produzione. Usciti da questa, niente li distingue dai piccolo borghesi assieme ai quali vivono nei grandi complessi urbani.»² Tuttavia, l'assoluta noncuranza che questi compagni ostentano per la storia personale e per la sopravvivenza affettiva, fa sì che essi diventino, senza volerlo, i più efficaci sostenitori del contrario. La riproduzione, separata e cancellata come luogo dell'agire politico, ricompare con tutta la forza di un processo parzialmente autonomo e con l'ipoteca di una ripetizione millenaria: «È vero che le condizioni della riproduzione sono determinate da quelle della produzione... ma la riproduzione (nutritiva, sessuale) continua ad andare avanti secondo metodi che non sono fundamentalmente cambiati dall'età della pietra».³

Le tentazioni della borghesia, d'altra parte, non sono da meno, se hanno il potere di affossare le lotte sociali e di irretire la volontà politica degli stessi militanti: «Difatti chi popola i centri sociali sono i compagni o una fetta di giovani più o meno vicini alla sinistra. Il centro sociale diventa per loro un luogo fisico per vedersi, per chiacchierare, per ubriacarsi magari insieme. Un luogo dove si sta meglio che fuori, dove ci si diverte, tutti insieme».⁴ «Queste isole di piacere e di alienazione, questi "momenti rossi" sono la completa negazione della lotta sociale.»⁵

L'accaloramento con cui sono descritti gli esempi di cedimento sul «territorio», fanno apparire la fabbrica come un luogo in realtà lontano e astratto, una chiesa che attende sacrifici da devoti esitanti, tentati dallo spettacolo che si svolge fuori dalla porta.

La politica diventa, dichiaratamente, un «agire contro», l'atto suicida con cui si regala alla borghesia la propria storia personale, la vita affettiva, e sessuale, in genere: «Legarci strettamente col proletariato comunista, fonderci con esso, mondarci di tutte le scorie della mentalità borghese».⁶

Sempre di matrice operaista, ma distaccati dagli appassionati turbamenti del militante e molto meno generosi di contraddizioni, sono i teorici che fanno riferimento alla rivista *aut aut*. Di fronte all'appiattimento che subisce nei loro scritti il concetto di «bisogno» («bisogno di comunismo», «bisogno politico di appropriazione», «autonomia del bisogno di classe» ecc.), si rimpiange ciò che la contrapposizione antagonista (produttore-consumatore, fabbrica-territorio ecc.) lasciava sopravvivere nelle analisi dei compagni del Ccrap: la forza turbolenta e inquietante del quotidiano, della fantasia e della sessualità. Fuori da ogni tentazione, personale e politica (individualismo, revisionismo), la classe operaia, secondo gli autori del libro *Bisogni e teoria marxista* (Mazzotta editore, 1976), ha manifestato in questi anni un autonomo e maturo bisogno di comunismo, in cui si ricompona la tradizionale dicotomia tra bisogno oggettivo e soggettività, interesse immediato e interesse reale. Mentre i riformisti, in nome di un modello di marxismo «oggettivistico e deterministico» si sforzano di far aderire i bisogni sociali ai bisogni dello sviluppo economico, la soggettività

operaia sarebbe invece in condizione di esprimere un'opposizione radicale, intesa essenzialmente come «rivoluzionamento della base produttiva». Nonostante l'affermazione che «il discorso investe tutto il sociale», infatti, il riferimento costante alla classe operaia e la totale sordità rispetto agli altri movimenti politici fa pensare che l'autonomia e la radicalità di cui si parla non superino i cancelli della fabbrica.

Così, nonostante l'interesse della critica che i redattori di *aut aut* muovono al marxismo storico, al marxismo-leninismo ecc., non si può dire che le loro conclusioni portino molto fuori dal tracciato tradizionale. *I «bisogni» di cui si parla sono sempre e comunque legati allo sfruttamento economico.*

Pier Aldo Rovatti si rammarica che sia mancata una teoria complessiva dei nuovi bisogni emersi dalle lotte operaie e studentesche. Ciò che è mancato in realtà, e che forse sta lentamente nascendo, è la capacità di *ridefinire il problema del «bisogno» in presenza di una teoria politica della sessualità.*

Nelle lotte studentesche del Sessantotto, nella pratica anti-autoritaria, nelle occupazioni di case ecc., i bisogni legati alla sessualità e alle storie personali erano presenti ma ancora subordinati, non consapevoli, non dichiarati, vissuti prevalentemente come privati. La lotta delle donne ha portato alla luce questa storia sotterranea esaltandola in alcuni casi fino a perdere di vista altri aspetti della realtà. Se oggi ci sentiamo, nella generale parzialità delle lotte, lontani dal comunismo è perché non riusciamo a cogliere l'unità-contemporaneità di spinte notevolmente diverse: una sessualità che ubbidisce a norme così antiche da sembrare avulsa dalle leggi economiche attuali, un'economia che per aver rimosso la sessualità diventa essa stessa *fabbrica dell'immaginario*. Di questa contraddizione i teorici del bisogno non sembrano avere neppure il sentore. Anzi: con la critica al marxismo-leninismo e la pacifica ricomposizione del progetto comunista nella nuova soggettività operaia autonoma, scompare anche un nodo, critico, ma problematico e stimolante dell'operaismo rivoluzionario: lo scarto tra interesse immediato e interesse reale, bisogno e desiderio, soggettività e struttura, ecc.

Il superamento della contraddizione attraverso una negazione (priorità dell'economico) non è nuovo. Forse, per uscire dallo schematismo tradizionale che riproduce, anche senza volerlo, la rigida distinzione struttura-sovrastuttura, occorre interrogarsi in modo diverso. Il proletario che dopo aver occupato la casa vuole arreararla con mobili stile coloniale, lampadari a gocce ecc., ubbidisce a una «necessità», a un «bisogno» borghese indotto, oppure esprime in modo distorto, falsato, immaginario, il suo diritto-interesse alla sensualità, al godimento estetico?

Le battaglie del sindacato si possono considerare ancora battaglie economiche per la sopravvivenza, o agiscono già come una gabbia di interessi reali più radicali, come riflesso della macchina industriale che produce e fa consumare l'immaginario?

Nell'analisi della sessualità si è visto che *bisogno* e *desiderio* non sono momenti separati, qualità o livelli antagonisti della coscienza. L'immediatezza, l'urgenza, la necessità, ciò che contraddistingue il *bisogno*, possono essere interpretate come modi contraddittori e falsati di comparizione dell'interesse reale, il *desiderio*: o perché lo rimuovono, o perché lo stravolgono, o perché lo barattano consapevolmente con qualcosa d'altro nell'impossibilità di perseguirlo fino in fondo; il *bisogno* come distorsione violenta del *desiderio*. (Si veda per esempio la campagna abortista.)

Rovesciamento e implicazione: si può dire lo stesso per tutti i «bisogni materiali»? Certamente nel momento in cui la sopravvivenza affettiva e la materialità dei conflitti sessuali entreranno nelle aspettative del comunismo, anche l'analisi dello sfruttamento economico risulterà profondamente modificata.

Recentemente, contro il puritanesimo teorico dei bisognologi e contro il sublime olocausto dei militanti abbiamo visto insorgere la sessualità, l'ironia e il gioco con la forza polemica dei più felici momenti antiautoritari, ma anche con la semplificazione e il trionfalismo di contrapposizioni già note.

La tematica del «desiderio» legata alla sessualità, all'impulso vitale, per alcuni alla biologia, si presenta come «luogo unificante» al di sopra delle differenze di classe, di cultura ecc. Rimette in uso parole come «persona», «umanità», «felicità», fissa una nuova ideologia: l'umanità contro la classe, il sessismo contro il capitalismo, il regno della libertà contro la necessità del lavoro ecc.

«Due sono i bisogni radicali: il bisogno di relazioni umane e il gioco [...] necessità di opporre gioco e creatività al massimo di alienazione nel rapporto con la macchina e gli altri lavoratori. Vogliamo la società della festa.»⁷ Il passaggio dalla universale presenza della logica produttiva («la politica è merce di scambio», scrive G. Manfredi sul numero 23 de *L'erba voglio* a proposito del Festival del Parco Lambro) al suo ribaltamento nel gioco, lascia molti problemi in sospeso e molti dubbi, probabilmente perché è solo l'inizio provocatorio e dissacrante di un ripensamento della politica più radicale di quello del Sessantotto.

Gli intellettuali, i militanti dei gruppi, i sociologi che si sono affrettati a definire la comparsa del movimento giovanile, come già avevano fatto con quello delle donne, non sembrano tuttavia aver apprezzato nemmeno le conseguenze che entrambi questi movimenti sono destinati a esercitare sulla teoria e sulla lotta rivoluzionaria nei prossimi anni. «I bisogni – scrive Jervis sulla rivista *Ombre Rosse*⁸ – sono anzitutto la materiale carenza, la miseria, la fame, il mondo della scarsità... Facciamo un esempio: il corpo denutrito di un bambino proletario di sedici mesi... il desiderio è un modo d'essere psicologico... è l'aspetto soggettivo cioè esperienziale del bisogno.» Ma non tutti i «bisogni» sono reali, esistono «falsi bisogni», bisogni indotti per cui «le masse e i singoli si

trovano in una situazione di falsa coscienza». Lo scarto tra gli uni e gli altri si colloca, secondo Jervis, semplicemente tra gli effetti dell'inganno ideologico che la borghesia opera ai danni delle masse. Le «contraddizioni sociali oggettive» arrivano alla «soggettività» delle masse già falsate.

«La borghesia ha cercato di dimostrare che l'infelicità attuale è dovuta solo alla repressione del desiderio: non alla falsa coscienza, non all'alienazione... Si cerca di far capire al cittadino che egli sa già cosa desidera se solo guarda dentro di sé.» L'articolo termina con un interrogativo: come si possa togliere dalle mani della borghesia questa tematica («spontaneità», «gioia», «recupero del corpo», «libertà dei desideri» ecc.).

Lo scritto di Jervis, nonostante l'apparente apertura verso il nuovo, è un classico esempio di *miserabilismo* di sinistra. Il bisogno è carenza, fame, scarsità (i giovani proletari di oggi non gradiranno certamente di doversi riconoscere in una rappresentazione ottocentesca della loro condizione). Il desiderio non vola molto più lontano: è consapevolezza e domanda che il bisogno venga soddisfatto. Di fronte a questa razionalità castigata, sciolta da ogni implicazione sessuale (o sensuale), l'inganno della borghesia, che sembra voler dare via libera a ben altri desideri (corpo, spontaneità, gioia), diventa per contrasto estremamente seduttivo e tentante. Sarà un inganno, ma assomiglia troppo al piacere. Così la sessualità rimossa in nome di un bisogno ascetico, scorporato, «denutrito» passa dalla parte del nemico, fa bella e attraente la borghesia di un piacere e di una libertà che tutti sentono appartenere a tutti; Jervis per primo che, dopo averla sdegnosamente allontanata da sé e dalla massa dei proletari, non nasconde il suo rimpianto: «La sinistra attuale... può impadronirsi di questa tematica, toglierla dalle mani della borghesia, rivolgerla contro di essa».

Questo intervento, come del resto il moltiplicarsi di tardivi richiami alla «globalità» del bisogno, è inquietante. Che senso ha dichiarare umilmente, col senno del dopo, che non si ama essere stalinisti e dogmatici, che si rifiuta la delega, che i desideri sono contraddittori, che l'agire politico nasconde tortuosità e confusione, e poi, contemporaneamente, passare sotto silenzio i movimenti che oggi *concretamente* nella loro *pratica* sovvertono l'autoritarismo, i rapporti di potere, l'economicismo ecc.? Criticare la tradizione marxista perché non dà ragione dell'ambiguità del concetto di bisogno e poi adattare lo stesso schematismo interpretativo a una materia nuova, ridicibile solo a rischio di svisarne completamente il senso? Il dogmatismo dei marxisti perde il pelo ma non il vizio. Finge confusione e ripensamento ma per tranciare giudizi ancora più pesanti, apre la porta alla novità ma per fissare confini più netti tra razionalità e irrazionalismo. E la razionalità finisce sempre per avere lo stesso volto: miserabilista, volontarista, castigatorio, ascetico.

«Il bisogno e la richiesta di *destrutturare* la coscienza, di fabbricarsi delle piccole estasi con l'Lsd, di cambiare *dentro* la propria coscienza attraverso la scorciatoia di esperienze esistenziali astratte e intensive, è veramente il portato

di un'istanza rivoluzionaria, o non è oggi invece il risultato di una tendenza generale dell'ideologia, del pensiero e del costume borghese?»⁹

«Ciò che amiamo pensare sia la follia somiglia in realtà per lo più... al sogno della libertà totale del soggetto, al desiderio di poter rompere ogni convenzione sociale; di potersi impadronire di tutto e subito, di esprimere e volere, nella singolarità del gesto, in una immediatezza irragionevole, fuori dalle pastoie del tempo e della storia, la festa, l'onnipotenza e l'appagamento.»

Se non fossimo tutti ormai abbastanza smalizati per capire il vecchio trucco del «fare di ogni erba un fascio e poi dire che il fascio è marcio», qualcuno potrebbe davvero pensare che il movimento delle donne, degli omosessuali, dei giovani, degli studenti ecc. sono solo un'emanazione della cultura borghese, il più sottile inganno della falsa coscienza. Dietro la prudenza, più che il tentativo di salvare capra e cavoli, la normalità e la follia, la festa e la necessità, l'individuo e la storia, trapela la censura, la rigidità dogmatica, il moralismo manicheo che distingue da una parte la sana ragione, la «normalità alternativa» (?), dall'altra l'«irrazionalismo», la «deriva», la «regressione», il «disordine», l'«istintivismo», la «malafede».

Note

¹ *L'Unità*, 20 febbraio 1977.

² *Crisi del capitale ed esperienza autonoma di classe*, a cura di alcuni compagni del Centro Comunista di Ricerche sull'Autonomia Proletaria, p. 48.

³ *Ivi*, p. 52.

⁴ *Ivi*, p. 31.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 38.

⁷ *Manifesto dei Circoli Proletari Giovanili* per il Convegno nazionale del 27-28 novembre 1976, Milano.

⁸ *Ombre Rosse*, n. 17, novembre 1976.

⁹ Giovanni Jervis, «Il mito dell'antipsichiatria», in *Quaderni Piacentini*, nn. 60-61, 1976.

Precisazioni sul potere.

Risposta ad alcuni critici

di Michel Foucault

Domande: il fatto che le sue ricerche da, diciamo, Sorvegliare e punire, hanno iniziato a percorrere e a far apparire il dominio delle relazioni e delle tecnologie di potere ha creato, mano a mano che queste analisi hanno cominciato ad avere degli echi nel campo politico e intellettuale, dei problemi e delle difficoltà. Negli Stati Uniti ci si domanda in quale disciplina universitaria bisognerebbe far rientrare il suo lavoro, in Italia piuttosto qual è l'effetto politico del suo discorso.

1. Come definirebbe oggi il campo del suo lavoro, e quali potrebbero essere le sue implicazioni politiche?

2. Nelle sue analisi non ci sarebbe differenza fra ideologia e meccanismi di potere, fra ideologia e realtà. Questo tipo di analisi, questa «mise à plat» – le viene rimproverato – non sarebbe che un'eco di quel che esiste, una conferma del reale.

3. La metafora del Panopticon di Bentham – alla quale si cerca di ridurre tutte le sue analisi – rimanderebbe a una trasparenza assoluta del potere che vede tutto.

4. Il concetto di resistenza può facilmente funzionare come repoussoir, limite esterno dell'analisi che farebbe apparire di fronte a esso il Potere con la P maiuscola. In realtà è probabilmente il contrario che lei pensa e dice, in particolare nella Volontà di sapere. Ma è un problema sul quale sarà senza dubbio obbligato a ritornare.

Vale forse la pena, a titolo d'introduzione, dire qualcosa su questo problema dell'«amalgama» perché credo che sia un fatto importante. Ho l'impressione che l'operazione sia consistita in questo: fra quel che dice Deleuze, quel che dice Foucault e quel che dicono i «nuovi filosofi» non c'è differenza. Suppongo, ma andrebbe verificato, che un quarto avversario sia stato assimilato, la teoria dei bisogni radicali che è, credo, abbastanza importante in Italia oggi, e di cui il Pci vuole ugualmente sbarazzarsi. Ritroviamo qui qualcosa che vale la pena sottolineare: è la vecchia tattica politica e ideologica al tempo stesso, dello stalinismo, che consiste nell'avere sempre un unico avversario. Anche, anzi soprattutto, quando ci si batte su più fronti, bisogna far in modo che la battaglia appaia come battaglia contro un solo e medesimo avversario. Ci sono mille diavoli, diceva la Chiesa, ma non c'è che un Principe delle Tenebre... E loro fanno la stessa cosa. Questo ha prodotto, per esempio, il social-fascismo, nel momento

in cui bisognava battersi contro il fascismo, ma si voleva attaccare contemporaneamente la social-democrazia. C'è stata la categoria di hitlerotrotskyismo; o il titoismo come elemento invariante di tutti gli avversari. Essi conservano dunque assolutamente la stessa procedura.

In secondo luogo, si tratta di una procedura giudiziaria, e che ha svolto un ruolo ben preciso in tutti i processi, quelli di Mosca, quelli delle democrazie popolari dopo la guerra; dire cioè: poiché non siete che un solo e medesimo avversario, vi chiederemo innanzitutto conto non solo di quel che avete detto, ma anche di tutto quello che non avete detto, se è uno dei vostri sedicenti alleati o complici che l'ha detto. Totalizzazione dei peccati su ognuna delle teste accusate. E poi: vedete bene che vi contraddite, poiché, pur essendo un solo e medesimo avversario, dite questo ma anche il contrario. Render conto dunque di quel che si è detto e del contrario di quel che si è detto.

C'è anche un terzo elemento che mi sembra importante, e che consiste nell'assimilare il nemico e il pericolo. Ogni volta che appare qualcosa che, rispetto a situazioni date, a tattiche affermate, a temi ideologici dominanti rappresenta un pericolo, cioè un problema posto o la necessità di un cambiamento d'analisi, non bisogna mai prenderla come un pericolo o un avvenimento, ma denunciarlo immediatamente come avversario. Per prendere un esempio preciso, credo che queste analisi del potere nel discorso istituzionalizzato del marxismo non avessero che un posto relativamente ristretto. Il fatto che il problema sia stato aperto, e non da me d'altronde, ma da una quantità di altre cose, di altra gente e di altri processi, è un avvenimento nuovo. A questo, i vari partiti comunisti, e quello italiano in particolare, non hanno reagito dicendo: dobbiamo forse prenderlo in considerazione, ma dicendo: se è nuovo, è un pericolo e dunque un avversario.

Questi elementi meritano, a mio avviso, d'essere sottolineati, come supporti delle polemiche attuali.

Sulla stessa linea di quanto ho appena detto s'innesta anche l'operazione di «riduzione a sistema». Davanti ad analisi di questo tipo, davanti ai problemi, rispetto ai quali d'altronde queste analisi non sono che tentativi di risposta, imperfetti, maldestri, – su questo non mi faccio alcuna illusione – si cerca di estrarre immediatamente un certo numero di tesi, per quanto caricaturali possano essere, per quanto arbitrario sia il legame fra le tesi «estratte» e quel che si è detto effettivamente; l'obiettivo è di arrivare a una formulazione di tesi che consenta qualcosa come una condanna; condanna che è prodotta sulla sola base del paragone fra queste tesi e quelle del marxismo, o comunque le tesi «giuste».

Credo che nell'enorme finzione che alcuni comunisti hanno costruito a proposito di quel che facevo, si possano ritrovare tutte queste procedure. Fra quel che mi attribuiscono e quel che ho detto non c'è quasi nessun rapporto: credo che lo si possa affermare in tutta serenità. Mi veniva attribuita, per

esempio, una concezione naturalistica del desiderio: c'è da torcersi dalle risate. Li si potrebbe forse accusare di stupidità, e va anche fatto; ma credo che il problema vada posto piuttosto, nonostante tutto, a livello del loro cinismo. Voglio dire che sanno benissimo di dire delle menzogne e che lo si può dimostrare facilmente; sanno benissimo che ogni lettore onesto, leggendo quel che hanno scritto su di me e quel che ho scritto, si accorgerà che sono delle menzogne. Ma il loro problema, e la loro forza, consiste nel fatto che quel che li interessa non è quel che dicono, ma quel che fanno quando dicono qualcosa. E quel che fanno è appunto la costituzione di un nemico unico, l'utilizzazione di un procedimento giudiziario, l'avviamento di una procedura di condanna, nel senso politico-giudiziario: ed è questa la sola cosa che li interessa. Bisogna che l'individuo sia condannabile e condannato; poco importa la natura delle prove sulla cui base lo si condanna, poiché, come sappiamo bene, l'essenziale in una condanna non è la qualità delle prove ma la forza di colui che l'emette.

Per quanto riguarda la riduzione delle mie analisi alla figura semplice che è la metafora del Panopticon, credo che anche qui si possa rispondere a due livelli. Si può dire: paragoniamo quel che mi attribuiscono a quel che ho detto; e qui è facile far vedere che le analisi del potere che ho fatto non si riducono affatto a questa figura, nemmeno nel libro dove sono andati a pescarla, cioè *Sorvegliare e punire*. Infatti, se faccio vedere che il Panopticon è stata un'utopia, una sorta di forma pura elaborata alla fine del XVIII secolo per fornire la formula più comoda di un esercizio costante del potere, immediato e totale, se dunque ho mostrato la nascita, la formulazione di quest'utopia, la sua ragion d'essere, è anche vero che ho immediatamente fatto vedere che si trattava appunto di un'utopia che non aveva mai funzionato così com'era, e che tutta la storia della prigione – la sua realtà – consiste appunto nell'essere sempre passata accanto a questo modello. C'era, certo, un funzionalismo nel sogno di Bentham, ma non c'è mai stata funzionalità reale della prigione: la realtà della prigione è sempre stata presa in serie strategiche e tattiche diverse che tenevano conto di una realtà spessa, pesante, cieca, oscura. Bisogna dunque essere in perfetta cattiva fede per dire che ho presentato una concezione funzionalistica della trasparenza del potere. Per quel che riguarda gli altri libri, non ne parliamo: nella *Volontà di sapere* ho cercato d'indicare come si dovessero fare analisi del potere, in che senso le si potessero orientare, e tutte queste indicazioni ruotavano intorno al tema del potere come una serie di relazioni complesse, difficili, mai funzionalizzate, e che in un certo senso non funzionano mai. Il potere non è onnipotente, onnisciente, al contrario! Se le relazioni di potere hanno prodotto delle forme d'indagine, d'analisi, dei modelli di sapere ecc., era proprio perché il potere non era onnisciente, ma perché era cieco, perché era in un'impasse. Se si sono sviluppate tante relazioni di potere, tanti sistemi di controllo, tante forme di sorveglianza, è proprio perché il potere era sempre impotente. A livello della natura stessa delle mie analisi è dunque facile mostrare che quel che mi si attribuisce è una

pura e semplice menzogna. L'interesse, allora, è proprio prendere le cose a un altro livello, e cercar di capire che cosa fanno quando dicono una menzogna così facile da smascherare: e qui io credo che utilizzino la tecnica dell'inversione del rimprovero. In fondo, è vero che la domanda ch'io ponevo, la ponevo al marxismo, come ad altre concezioni della storia e della politica, e consisteva in questo: le relazioni di potere non rappresentano forse, rispetto, per esempio, alle relazioni di produzione, un livello di realtà al tempo stesso complesso e relativamente, ma solo relativamente, indipendente? In altri termini, avanzavo l'ipotesi che ci fosse una specificità dei rapporti di potere, uno spessore, un'inerzia, una viscosità, uno sviluppo e un'inventività che erano loro propri e che era necessario analizzare. Dicevo cioè semplicemente questo: forse tutto non è così semplice come si crede, e per dir questo mi basavo contemporaneamente su delle analisi e su un'esperienza. L'esperienza è quella dell'Unione sovietica, ma anche quella dei partiti comunisti, perché sessanta-settanta anni di esperienza contemporanea ci hanno insegnato che l'idea della presa dell'apparato di Stato, del deperimento dello Stato, del centralismo democratico, che tutte queste non erano che formule meravigliosamente semplici, ma che non tenevano assolutamente conto di quel che avveniva a livello del potere. E questo è vero per l'Unione sovietica come per qualsiasi partito comunista. Per di più quest'affermazione non era così semplice come si pensava, perché io la basavo su delle analisi storiche; è evidente, per esempio, che dal XVI secolo il problema dell'arte del governo, come governare, con quali tecniche, istituendo quali procedure, con quali strumenti, è stato un problema decisivo per tutto l'Occidente. Come dobbiamo governare, come accettiamo di essere governati ecc.

Dunque il mio problema era di dire: vedete, il problema del potere è complicato, e di far vedere in che senso con tutte le conseguenze che questo può avere fin nella politica attuale; la risposta dei comunisti è stata: lei parla di semplicità e sostiene che le cose sono più complicate di quel che si pensa? Ma è lei che ha la concezione più semplicistica, e hanno ridotto tutto quel che dicevo alla forma semplice del Panopticon, che era solo un elemento della mia analisi. Inversione del rimprovero: procedura da avvocato.

Un altro punto su cui si potrebbe dire qualcosa, è la riduzione delle analisi delle tecnologie di potere a una sorta di metafisica del Potere con la P maiuscola, con la quale le si riconduce a un dualismo in cui si affronterebbero questo Potere e resistenze mute, sorde, di cui non si direbbe mai nulla. Si ricostruirebbe dunque una sorta di scontro duale. Innanzitutto, io non uso mai la parola potere con la P maiuscola; sono loro che lo fanno. In secondo luogo, qualche «marxista» francese sostiene che per me il potere è «endogeno», e che io costruirei un vero e proprio cerchio ontologico deducendo il potere dal potere. Affermazione stupida e ridicola, in quanto io ho sempre cercato di fare il contrario. Prendiamo per esempio la *Storia della follia*, il primo libro che ho scritto e in cui ho cercato di

affrontare un po' questo problema. Avevo a che fare con delle istituzioni psichiatriche, dove il potere dell'amministrazione, del prefetto, dei medici, della famiglia ecc., funzionava a pieno nei confronti dei malati mentali. Se avessi voluto fare come dicono, un'ontologia del Potere con la P maiuscola, avrei cercato di fare la genesi di queste grandi istituzioni di potere, avrei posto l'analisi esclusivamente sul piano dell'istituzione e della legge, e del rapporto di forza, regolamentato o meno, con cui si sarebbe esercitata la violenza contro la follia o i pazzi. Invece, ho tentato di mostrare come questi *découpages*, questi rapporti di forza, queste istituzioni e tutta questa rete di potere avevano potuto formarsi a un dato momento. E a partire da che? A partire da quei processi economici e demografici che appaiono chiaramente alla fine del XVI secolo, quando il problema dei poveri, dei vagabondi, delle popolazioni fluttuanti, si pone come problema economico e politico, e si tenta di risolverlo con tutto un arsenale di strumenti e di armi (le leggi sui poveri, l'inquadramento più o meno forzato, infine la reclusione, in particolare quella che ha avuto luogo in Francia e a Parigi nel 1660-1661). Ho cercato di vedere dunque come questo fascio di relazioni di potere che ha rinchiuso la follia e l'ha definita come malattia mentale fosse tutt'altra cosa che un puro e semplice rapporto di potere, una pura e semplice affermazione tautologica del tipo: io, la ragione, esercito il potere su di te, la follia. Come, al contrario, un rapporto di potere nascesse all'interno di una trasformazione ben diversa, che era al tempo stesso la condizione perché queste relazioni e questi processi economici ecc. potessero essere regolamentati, controllati, e così via. È proprio l'eterogeneità del potere che volevo mostrare, come esso nasca sempre da altro che se stesso.

Lo stesso si può dire, per esempio, per la prigione. Fare un'analisi del potere in termini di affermazione ontologica avrebbe voluto dire interrogarsi su cos'è la legge penale, e dedurre la prigione dall'essenza stessa della legge che condanna il crimine. Invece, il mio tentativo è stato quello di reinserire la prigione all'interno di tecnologie che sono sì tecnologie di potere, ma che nascono nel XVII-XVIII secolo, quando cioè tutta una serie di problemi economici e demografici pongono di nuovo il problema di quel che ho chiamato l'economia delle relazioni di potere. Potevano i sistemi di tipo feudale, o i sistemi del tipo delle grandi monarchie amministrative, essere ancora validi quando si tratta d'irrigare le relazioni di potere in un corpo sociale, le cui dimensioni demografiche, i cui movimenti di popolazione, i cui processi economici sono quelli che sono diventati? Tutto questo nasce dunque da altro; e non c'è Potere, ma relazioni di potere che nascono incessantemente, come effetto e condizione di altri processi.

Ma questo non è che un aspetto del problema che volevo affrontare; l'altro è quello delle resistenze. Se avessi una concezione ontologica del potere, ci sarebbe da un lato il Potere con la P maiuscola, sorta d'istanza lunare, sopraterrestre, e poi le resistenze degli infelici, che sono obbligati a piegarsi al

potere. Credo che un'analisi di questo genere sia completamente falsa; poiché il potere nasce da una pluralità di relazioni che sono innestate su altro, nascono da altro e permettono altro. Di qui il fatto che queste relazioni di potere da una parte s'iscrivono all'interno di lotte che sono per esempio lotte economiche, o lotte religiose – e non è dunque contro il potere che nascono fondamentalmente le lotte; ma dall'altra parte, le relazioni di potere aprono uno spazio all'interno del quale le lotte si sviluppano. Per esempio, intorno alla delinquenza, al sistema penale, all'apparato giudiziario, ci sono state nel XVIII secolo tutta una serie di lotte molto interessanti: lotte del popolo contro i notabili, lotte degli intellettuali contro i vecchi apparati, lotte dell'apparato giudiziario contro il nuovo personale politico e tecnocratico che esercitava il potere, almeno in alcuni Stati, e che cercava di spazzar via le vecchie strutture. Se ci sono lotte di classe, e certamente ce ne sono state, esse investono questo campo, lo dividono, lo solcano, lo organizzano. Ma bisogna ricollocare le relazioni di potere all'interno delle lotte, e non supporre che ci sia da una parte il potere e dall'altra quello su cui esso si eserciterebbe, e che la lotta si svolga fra il potere e il non-potere.

Invece di quest'opposizione ontologica fra potere e resistenza, direi che il potere non è nient'altro che una certa modificazione, una forma di volta in volta diversa di una serie di scontri che costituiscono il corpo sociale, scontri di tipo economico, politico ecc. Il potere è dunque come la stratificazione, l'istituzionalizzazione, la definizione di tattiche, di strumenti e di armi che servono in tutti questi scontri. È questo che può essere considerato in un dato momento come un certo rapporto di potere, un certo esercizio del potere. Purché sia chiaro che questo esercizio, nella misura in cui non è nient'altro in fin dei conti che la fotografia istantanea di lotte molteplici e in continua trasformazione, questo potere si trasforma esso stesso senza posa. Non bisogna confondere una situazione di potere, un tipo di esercizio del potere, una certa distribuzione o economia del potere in un momento dato, con delle semplici istituzioni di potere, come potrebbero esserlo per esempio l'esercito, la polizia, l'amministrazione ecc.

Infine, un'altra cosa che mi viene rimproverata è che, sbarazzandomi del vecchio concetto di ideologia, che permetteva di far giocare il reale contro le false interpretazioni del reale, che permetteva di funzionare sulla base del dispositivo di demistificazione, – le cose non stanno come vengono presentate, ma in modo diverso – opererei una *mise à plat* dei discorsi sul piano del reale, riducendo le mie analisi a una semplice riproduzione della realtà, in modo che il mio discorso non sarebbe che una specie di eco reazionaria che non farebbe che confermare le cose. Qui ancora bisogna capire che cosa fanno quando dicono una cosa del genere. Perché, che cosa vuol dire: lei non fa che ripetere il reale? Innanzitutto può voler dire: lei non fa che ripetere quel che è stato detto; risponderei allora: mostratelo che è stato detto. L'avete detto voi? Se mi dicono:

lei non fa che ripetere il reale, nel senso che quel che dico è vero, allora sono d'accordo e li ringrazio di questo riconoscimento. È vero, ho voluto dire proprio quello che è successo. Ma non li ringrazierei che a metà, perché in fondo non è esattamente quel che ho voluto fare.

Delle analisi che faccio, e di cui dicono che riproducono semplicemente la realtà, altri direbbero: non è affatto vero, è pura e semplice immaginazione. Gli psichiatri francesi, d'ispirazione più o meno marxista, hanno cercato di dirlo della *Storia della follia*, con un successo dubbio d'altronde. Hanno cercato di dire che era una favola.

In realtà quello che voglio fare, ed è qui la difficoltà del tentativo, il mio problema è di operare un'interpretazione, una lettura di un certo reale, che sia tale che da un lato quest'interpretazione possa produrre degli effetti di verità e che dall'altro questi effetti di verità possano diventare strumenti all'interno di lotte possibili. Dire la verità perché essa sia attaccabile. Decifrare uno strato di realtà in modo tale che emergano le linee di forza e le linee di fragilità; i punti di resistenza e i punti d'attacco possibili, le vie tracciate e le scorciatoie. È una realtà di lotte possibili che cerco di far apparire. Era così per la *Storia della follia*; è d'altronde abbastanza curioso che questo libro, che dice esplicitamente: parlerò di quello che è successo a proposito della follia e della malattia mentale grosso modo fra la metà del XVII e l'inizio del XIX secolo, – non sono andato al di là di Pinel – tutti gli psichiatri l'abbiano letto come un libro di antipsichiatria. Come se parlasse della situazione mentale! Avevano nello stesso tempo ragione e torto. Torto, perché non era vero, non ne parlavo; ma c'era tuttavia qualcosa di vero in questa reazione epidermica e collerica che hanno avuto poiché, in realtà, leggere la storia in quel modo significava effettivamente tracciare nella realtà contemporanea delle vie possibili, che poi sono diventate, con le trasformazioni indispensabili, delle vie realmente seguite. È questa polemizzazione del reale l'effetto di verità che voglio produrre. Lo stesso vale per la prigione, per il problema della delinquenza. Anche questo è un libro che tratta di settant'anni di storia delle istituzioni penali: 1760-1830/40. Praticamente in tutte le recensioni si è detto che questo libro parla della situazione attuale, ma che non ne parla sufficientemente perché le cose da allora sono cambiate. Ma io non parlo della situazione attuale. Faccio un'interpretazione della storia, e il problema è di sapere – ma io non lo risolvo – qual è l'utilizzazione possibile di queste analisi nella situazione attuale.

Ora, credo che qui si debba far intervenire il problema della funzione dell'intellettuale. È assolutamente vero che mi rifiuto – quando scrivo un libro – di prendere una posizione profetica, cioè quella di dire alla gente: ecco quello che dovete fare, e anche: questo è bene e questo non lo è. Io dico loro: ecco come mi sembra, grosso modo, che siano andate le cose, ma le descrivo in modo tale che le vie di attacco possibili sono delineate. Ma con questo non forzo, non costringo nessuno a attaccare. Poi, è una questione che mi riguarda

personalmente, se voglio, a proposito delle prigioni, degli asili psichiatrici, di questo o di quello, fare un certo numero di azioni; ma dico che l'azione politica appartiene a un tipo d'intervento del tutto diverso da questi interventi scritti e libreschi, è un problema di gruppi, d'impegno personale e fisico; non si è radicali perché si è pronunciata qualche parola, no, la radicalità è fisica, la radicalità è quella dell'esistenza.

Allora per ritornare ai comunisti, direi che è questa che non hanno. Non ce l'hanno, perché per loro il problema dell'intellettuale non è quello di dire la verità, perché agli intellettuali del Pc non si è mai chiesto di dire la verità; gli si è detto di prendere una posizione profetica, di dire: ecco quello che bisogna fare, che è beninteso semplicemente di aderire al Pc, di fare come il Pc, di essere con il Pc o di votare per il Pc. In altri termini, quello che il Pc domanda all'intellettuale è di essere l'anello di trasmissione di imperativi intellettuali, morali e politici che il partito possa utilizzare direttamente. E l'intellettuale che prende la posizione completamente diversa, che consiste nel dire alla gente: vorrei produrre degli effetti di verità che siano tali da essere utilizzabili per una battaglia possibile, che sarà fatta da chi vuole, in forme da trovare e in organizzazioni da definire; questa libertà che lascio al termine del mio discorso, a chiunque voglia o non voglia fare qualcosa, di questo evidentemente la gente del Pc non parla. È proprio il contrario di quello che si vorrebbe che io facessi, poiché per il Pc l'intellettuale reale è quello che calma la realtà, spiegando come dovrebbe essere e dicendo subito che sarà come dovrà essere il giorno in cui tutti faranno come il partito comunista. Posizione esattamente contraria alla mia, ed è in questo senso che non perdonano. Essi capiscono dunque quello che faccio, ma non capiscono quello che dico; o almeno prendono il rischio – e questo ancora una volta è veramente sorprendente – di far vedere agli occhi di tutti che non capiscono quello che dico; ma questo non li preoccupa, perché il loro problema è di porre riparo a quello che faccio, di condannarlo e d'impedire quindi che la gente faccia o accetti quello che faccio, di renderlo inaccettabile. E dal momento che non possono dire: quello che fa è inaccettabile, dicono: quello che dice è falso. Ma per dirlo, sono obbligati a mentire e a farmi dire quel che non dico. Per questo credo che non ci sia molto da discutere su questa prosa riversata sulla mia. Bisogna piuttosto cogliere esattamente qual è la ragione del loro attacco. E se capiscono bene quello che faccio, io vorrei far capire quello che loro fanno quando dicono queste menzogne.

4. UN PENSIERO DEBOLE?

(1980-1989)

Per avere un'idea di quel che esce dal laboratorio di aut aut, nel decennio che poteva essere difficile e che invece risulterà molto ricco di aperture e di esplorazioni, basta elencare alcuni dei principali fascicoli monografici: dal voluminoso A partire da Lacan (n. 177-178, 1980) a Nuove antichità (n. 184-185, 1981, curato da Mario Vegetti), a Paesaggi benjaminiani (n. 189-190, 1982, curato da Giorgio Agamben), a Metafore d'infanzia (n. 191-192, 1982, curato da Egle Becchi), a Un'idea di "Recherche" (n. 193-194, 1983), al fascicolo su Aby Warburg Storie di fantasmi per adulti (n. 199-200, 1984), a quello su Margini dell'ermeneutica (n. 217-218, 1987, a cura di Maurizio Ferraris), al fascicolo-inchiesta il filosofo e l'effettuale (n. 226-227, 1988, curato da Alessandro Dal Lago), fino a Jung, la tensione del simbolo (n. 229-230, 1989).

Cui vanno aggiunte altrettante esplorazioni filosofiche, documentate dai fascicoli monografici su Heidegger (uno sul rapporto con la fenomenologia e ben due su «filosofia e poesia», preceduti dalla traduzione di un testo chiave del suo pensiero come «Identità e differenza»), su Bergson, su Lévinas e l'ebraismo, su Merleau-Ponty, ciascuno arricchito da collaborazioni di livello internazionale e tutti comunque attraversati da un'analoga tensione teorica. (E non va dimenticato lo speciale del 1986, n. 214-215, a dieci anni dalla morte di Enzo Paci, con importanti inediti, testimonianze preziose, significativi saggi critici e un utile apparato bio-bibliografico.)

Un decennio quanto meno alacre, durante il quale l'impegno filosofico (cui ho appena accennato) si è misurato continuamente con la domanda che ho scelto come titolo dell'intero periodo: l'ipotesi dell'«indebolimento» viene affrontata direttamente (nelle discussioni specifiche, negli interventi di Vattimo, nell'attenzione all'ermeneutica e alla postmodernità, nello stesso sondaggio critico del pensiero di Heidegger), attraversa infatti come problema di sfondo molte delle esplorazioni intraprese da aut aut e – a mio parere – ha anche a che fare con il senso stesso di queste aperture di spazi per pensare o (se vogliamo dire così) «debordamenti» dal territorio normale della filosofia.

*L'antologia di testi che il lettore trova qui di seguito non è molto più che una serie di cartelli indicatori. Si comincia con l'editoriale «Come tutti, negli ultimi mesi...» (n. 175-176, 1980) in cui, collettivamente, la redazione annuncia la nuova fase. Segue, a mo' di sintomo, il testo di Dal Lago, «Fine dell'immaginario rivoluzionario?», che può documentare la nostra riflessione critica di quei mesi (n. 181, 1981). Il terzo testo è il noto saggio di Agamben (la cui prima versione risale al 1975) «Aby Warburg e la scienza senza nome» (n. 199-200, 1984) che ebbe molta importanza per l'interesse che la rivista, da lì in avanti, avrebbe riservato ai motivi warburghiani. Il quarto testo testimonia le precisazioni di Foucault (del 1983) sulla questione cruciale del soggetto e del potere, «*Perché studiare il potere: la questione del soggetto*» (n. 205, 1985), precisazioni di cui aut aut fece molto tesoro. «*Ermeneutica come koiné*» (n. 217-218, 1987) esprime con chiarezza il programma filosofico lanciato allora da Vattimo, così come «*Dallo spirito al fuoco*» (n. 225, 1988) rende una prima idea del contributo che Maurizio Ferraris, suo allievo, darà alla fisionomia della nostra rivista.*

Alla fine del decennio la redazione di aut aut presenta ormai un assetto preciso, meno assembleare, più organizzato: nel 1989 vi fanno parte Giampiero Comolli, Renato Cristin, Alessandro Dal Lago, Riccardo De Benedetti, Rocco De Biasi, Maurizio Ferraris, Gianfranco Gabetta, Edoardo Greblo, Fabio Polidori, Rosella Prezzo, Pier Aldo Rovatti, Federica Sossi. Ma bisognerebbe anche nominare, tra gli altri, Giorgio Agamben, Hans-Dieter Bahr, Laura Boella, Gianni Carchia, Paolo Gambazzi, Guido Davide Neri, Antonio Prete, Gianni Vattimo e Mario Vegetti, che erano in vario modo vicini alla rivista.

«Come tutti, negli ultimi mesi...»

Come tutti, negli ultimi mesi, siamo stati costretti a guardare in faccia i fatti politici che occupano la scena italiana e che fanno perno sul terrorismo. Non abbiamo, né possiamo avere, «indicazioni» da dare. Possiamo soltanto, con onestà, far conoscere ai lettori alcuni spunti di riflessione che sono scaturiti dalle discussioni tra i collaboratori, anche sapendo che possono sembrare ovvi e insoddisfacenti. L'impressione generale è che ci troviamo dentro una tenaglia: da una parte la violenza astratta degli atti terroristici, – astratta da qualsiasi bisogno sociale – uno spettacolo agghiacciante che passa sulla testa di tutti, producendo rabbia, impotenza e anche – come non è difficile constatare – disinteresse. Dall'altra, un processo di trasformazione delle istituzioni e dello Stato stesso, che va molto al di là di una risposta difensiva agli atti terroristici, e che assume sempre più consistentemente la fisionomia di un attacco su diversi terreni: in modo più visibile, sul terreno delle modificazioni repressive del diritto e sul terreno dell'omologazione del consenso attraverso un ricatto che coinvolge l'intera sinistra.

L'impressione diffusa è appunto di essere «bloccati» dentro una simile tenaglia, e ricacciati indietro. I procedimenti giudiziari aperti il 7 aprile 1979 contro i leader di autonomia organizzata hanno avuto la «forza» di cementare questo blocco: oggi, dopo quasi un anno da quella data, tutta la sinistra non istituzionale è costretta a fare i conti con la propria storia, deve difendersi dall'anamnesi distorcente che lo Stato impone, rivendicando nessi, differenze, identità, cercando di sottrarre almeno il Sessantotto alla cancellazione retroattiva che consegue dalla sempre più emergente equazione giudiziaria terrorismo = movimento. Ci si trova ricacciati forzatamente su temi di riflessione che da anni avevamo abbandonato. Il prezzo più grande che si rischia di pagare è che tutto quanto è stato pensato ed elaborato di nuovo a partire dalla «crisi del politico», e che costituisce un insieme corposo di esperienze e di ricerche in corso, venga azzerato, o comunque reso secondario, inutile.

Dunque bisogna aprire un fronte. Per quanto ciò possa apparire inadeguato al momento, è necessario proteggere e intensificare gli spazi di autonomia teorica, andare avanti con le sperimentazioni; non «come se niente fosse», ma sapendo che quel qualcosa in cui siamo ha, non ultimo tra i suoi effetti distruttivi, quello

di indurci alla paralisi dei discorsi, all'impoverimento schematico delle idee. Rispetto alla violenza astratta del terrorismo e alle ancora più avvolgenti ristrutturazioni repressive che puntano (facendo leva proprio sul terrorismo) a un'istituzionalizzazione dell'intera società, i «percorsi della soggettività» che stiamo faticosamente indagando rappresentano il polo opposto: il tentativo di dar parola a ciò che in questa tenaglia viene buttato fuori della scena, semplicemente negato. In nessun modo, allora, per pesanti che siano le spinte psicologiche e ideologiche che la macchina da guerra dei mass media va moltiplicando, dobbiamo ritrovarci complici di questa negazione. Il che vuol dire anche cercare di non farsi imporre tempi di reazione, luoghi deputati di scelta teorica. Davanti a un fenomeno di tale rilevanza, la risposta a battuta, soprattutto per una rivista come la nostra, significherebbe mortificare il senso di un lavoro teorico dentro affrettate controdeduzioni, petizioni di principio, rincorse sul terreno imposto. Questo non corrisponde a condannarsi al silenzio.

Nello specifico, il fronte è infatti quello che con un'espressione vecchia ma ancora buona può chiamarsi della «battaglia culturale». Se la «crisi» del movimento ha lasciato spazio a effetti aberranti che siamo costretti a registrare e obbligati a capire, essa ha pur prodotto, dentro crisi e lacerazioni, una ricchezza soggettiva, una concretezza di istanze, che fa sì che oggi, rispetto allo stesso Sessantotto, il livello di coscienza e le spinte all'autodeterminazione dei soggetti sociali siano incalcolabilmente superiori, in termini di quantità e di qualità; così come, al tempo stesso, si sono moltiplicati e intensificati i livelli di contraddizione e la densità dei conflitti interindividuali, e fin dentro il singolo individuo. Se tutto questo non risulta tradotto politicamente, e quindi appare debole, è perché la questione della traduzione politica e la ricerca di altre soluzioni che siano adeguate al nuovo orizzonte fa parte, ed è anzi questione cruciale, aperta, in questo stesso processo di trasformazione. E non si tratta solo di rivendicarlo, tale processo che in grande misura è sotterraneo, ma di accelerarne le esigenze di riconoscimento, la tendenza a darsi un linguaggio e una propria immagine culturale, se è vero che il linguaggio, sempre più stereotipato, dello spettacolo politico è qualcosa che appare completamente esterno ed estraneo alle esperienze dei soggetti.

La «battaglia culturale» richiede perciò una grande mobilitazione di energie teoriche, il contrario della paralisi. Esse devono essere impiegate in varie direzioni. Innanzi tutto per questa accelerazione del processo di autodeterminazione culturale che faticosamente è in corso. Ma anche verso obiettivi più ravvicinati e precisi. Si tratta di contrastare l'espropriazione di quelle parti del nostro linguaggio teorico che ci sono servite e ancora possono servirci, e anche di quelle esperienze autocritiche che pure ci sono state e ci potranno essere utili: contrastare, cioè, l'«erosione del discorso» da parte di chi tende ad assimilare ogni parola nella cosiddetta «cultura dell'eversione». La vera storia culturale della sinistra non istituzionale, in questi dieci anni, è fatta di

lotte interne: per liberarsi da miti e scorciatoie, per disinnescare parole feticcio come «rivoluzione» o «partito» che hanno continuato a operare nell'immaginario anche quando sembravano sconfitte nel reale, e inoltre per affrancarsi dalle strettoie presenti nello stesso marxismo. Lotte che forse eravamo troppo ottimisti a credere, almeno in parte, concluse, e che ora vanno riaperte servendosi dell'approfondimento critico di cui nel frattempo ci siamo potuti attrezzare.

Si tratta, poi, di usare gli strumenti critici che abbiamo per tentare di comprendere i fenomeni che sembrano attanagliarci. Spiegarci la funzionalità del terrorismo agli effetti che esso produce, la sua strumentalità rispetto al cambiamento istituzionale che sta avvenendo: e, soprattutto, elaborare un'analisi profonda di questo cambiamento. Sono terreni non ancora battuti, ma non è vero che non c'è modo di percorrerli: occorre un salto di analisi e di descrizione, un allargamento di campo, l'abbandono di vecchi schemi riduttivi. Questo è un lavoro a tempi necessariamente non brevi, in cui tutti gli intellettuali critici dovrebbero impegnarsi e in cui anche *aut aut*, per quello che è delle sue capacità e dei suoi interessi teorici, può contribuire.

gennaio 1980

Fine dell'immaginario rivoluzionario?

di Alessandro Dal Lago

1. In un certo senso gran parte della discussione teorica, nella cultura di sinistra di questi ultimi anni, si aggira intorno all'esaurimento dell'immaginario rivoluzionario. Le polemiche sul nichilismo, sulla crisi della ragione e della legittimazione, sulla fine della politica, rivelano se non altro una progressiva consapevolezza della sterilità dell'immaginario (il comunismo, la liberazione, la rivoluzione), a cui comunque era consegnata la possibilità di pensare l'opposizione nella società capitalistica. Tra i frantumi in cui questa tradizione sembra disperdersi (la cosiddetta cultura del narcisismo e, all'opposto, gli arroccamenti su posizioni ortodosse) non sembra emergere alcuna tendenza al rinnovamento, nessuna spinta a fare di questa crisi il punto d'avvio di nuove pratiche. Bisogna riconoscere che al cordoglio per l'imbarazzante scoperta che i nostri armadi contengono qualche scheletro, o per il fatto che anche i socialismi dal volto umano o tropicale non disdegnano la politica di potenza, non è seguita alcuna seria resa dei conti con la tradizione rivoluzionaria. Tali non possono essere considerate le nuove filosofie della storia (da cui risulta per esempio che i *gulag* emanano direttamente dalla perversa immaginazione dei filosofi dell'Ottocento), e neppure le nuove filosofie della ragione, che sembrano soprattutto interessate a rimpiazzare la vacillante autorità di Hegel e di Marx con quella più aggiornata e problematica di Nietzsche e di Wittgenstein. E neppure sembra serio il superamento della tradizione rivoluzionaria attuato con un tuffo repentino in quelle dimensioni che i rivoluzionari hanno sempre disprezzato: i diritti civili, la poetica e la politica del corpo, la calda sfera dei sentimenti. È dunque confortante che si ricominci a discutere di questioni imbarazzanti (e oggi un po' irreali) come l'idea di rivoluzione,¹ senza nascondersi dietro le metafore imperanti della razionalità e dei giochi linguistici, senza far finta che nulla sia accaduto, senza passar sopra signorilmente sul fatto che quella tradizione, almeno in Italia, non è finita con un ballo di riconciliazione ma nel sangue e nel carcere. E soprattutto è importante ricominciare a discutere dell'idea di rivoluzione riconoscendo che la sua caduta echeggia in un mondo in cui siamo un po' meno liberi, non tanto perché ci siano più poliziotti o l'ossequio democratico sia dilagante, ma perché con il fallimento del discorso rivoluzionario se ne sta andando qualche altra

cosa, che bene o male era connessa a quel discorso: la passione per l'indagine politica, l'abitudine a saper riconoscere intorno a sé la mancanza di libertà.

La posta di questa discussione non è allora la scelta teorica di nuovi modelli di transizione (transizione verso che cosa?), quanto la possibilità di preservare la critica e l'opposizione a forme di organizzazione degli uomini in società, qualunque possa esserne la definizione aggiornata, con cui non ci si può identificare. Si arriva insomma rapidamente alla questione fondamentale: è possibile mantenere distanza e opposizione, in una parola *differenza*, e quindi strade aperte alla prassi, proprio nel momento in cui le ragioni teoriche e storiche che autorizzavano fin qui la differenza sembrano prive di fondamento? Il problema è dunque di identità politica (ma nel buon senso antico: che cosa unisce o divide i cittadini?) e come tale ci costringe a interrogare le macchine teoriche che finora fornivano rassicuranti risposte su identità e differenze, su raggruppamenti e distinzioni, su alleanze e conflitti: la macchina del valore-lavoro, per esempio, che non produce solo una discutibile teoria economica, ma una teoria delle classi e della società, una teoria politica, una teoria delle alleanze (vi ricordate di quella bizzarra faccenda del ruolo degli intellettuali?). Ma prima di affrontare i singoli congegni, bisognerà riflettere sul fatto che il discorso rivoluzionario è una *macchina*, ovvero un artefatto in cui tutto sta insieme con tutto, in cui i pezzi s'incastano l'uno nell'altro, in cui – in base a un progetto – i pezzi mancanti possono essere sempre rimpiazzati (si prenda per esempio un qualunque testo in cui, a partire dal fatto che qualcosa non funziona più, si ricostituisce il funzionamento complessivo del discorso). Ma si tratta anche di una macchina che ha prodotto e produce qualcosa, che rielabora altri materiali in nuove forme, strutture e piani di realtà. Discutere seriamente di rivoluzione non significa quindi ricominciare il vecchio gioco della sostituzione e della riparazione. (Poiché il proletariato di fabbrica non è diventato classe generale, allora lo sostituiamo con i nuovi soggetti o con l'operaio sociale; dato che il capitalismo non sembra morente e lo Stato non è schiacciato dal tallone operaio, introduciamo la crisi fiscale o la crisi di legittimazione.) Per discutere seriamente di queste gravi faccende, bisognerà invece mettersi *fuori*, trattare oggi il discorso rivoluzionario come altri discorsi, per esaminarne i componenti, rintracciare parentele e ascendenze, individuare i flussi che vi sono confluiti e soprattutto gli effetti che ne sono derivati (per fare un esempio, potrebbe essere che l'aver costretto tutta la storia del mondo nello Stato e nella sua estinzione ci abbia impedito di vedere altri poteri, altre forme di costrizione e di limitazione altrettanto determinanti e più dissimulate). Abbiamo a che fare con un discorso che ci riguarda intimamente, perché fino a ieri forniva le immagini della speranza e dell'alterità; ma difficilmente potremo averne una rappresentazione se non ci terremo a distanza, se non ne faremo un oggetto storico.

2. Già porre il punto di partenza nella differenza vuol dire decentrarsi necessariamente dal discorso rivoluzionario. Ma niente paura: non c'è bisogno

per il momento di introdurre autori così complicati come Nietzsche, Heidegger o Deleuze; pensare a partire dalla differenza vuol dire in questo stadio sospendere la validità dei grandi meccanismi produttori di realtà, non dedurre necessariamente l'esistenza di un oggetto dal suo contrario, del soggetto dal suo oggetto, della società dallo Stato o dello Stato dalla società; vuol dire anche usare grandi concetti come Dialettica o Storia, ma per quello che sembrano essere di fatto, cioè delle parole, non delle Realtà-che-ci-determinano; vuol dire che ognuno dovrebbe parlare a suo nome, nella sua irriducibile piccolezza, non a nome del Proletariato. Partire dalla differenza vuol dire poi che probabilmente siamo alienati, scissi, espropriati ma che tutto questo non è necessariamente una condizione per ottenere il contrario, bensì semplicemente la condizione in cui si deve giocare, senza implicare che tutto questo avrà necessariamente una fine, e senza pensare che la liberazione vi sia contenuta allo stato potenziale. Accettare la differenza significa quindi non pensare più in termini di *esilio*, di diaspora. Il discorso rivoluzionario viene da lontano proprio perché è il discorso degli assenti. È infatti abbastanza noto che il nucleo del discorso rivoluzionario moderno (per intenderci, quello che da Marx giunge a Lenin, ai marxismi diversi del Novecento, a Lukács) si impernia sull'idea di ricomposizione, di ritorno, sulla ri-stituzione dei soggetti alienati e diversi, sulla riconquista di una identità collettiva e definitiva. In una parola, il soggetto del discorso rivoluzionario *soffre* le varie forme della sua scissione (da sé, dagli altri, dalla natura, dal proprio lavoro ecc.), nell'attesa attiva della riunificazione. Se questo avvento (indipendentemente dai ritmi, dalle scansioni e dagli ingorghi che lo preparano, e dalle forme della realizzazione) costituisce il fine della storia, il cammino che vi conduce è espressione di una verità immanente, anche se occultata nelle vicissitudini, nelle apparenze e nei *détours* della contingenza storica. La verità del cammino rivoluzionario è in una *cifra* che infine si disvelerà. Il momento della ricomposizione costituisce sia il nucleo teleologico del discorso rivoluzionario, sia il principio di legittimazione delle verità parziali che in esso confluiscono. Il cammino rivoluzionario inizia sempre nell'assenza e nella separazione, per andare verso l'epifania e il ricongiungimento: il soggetto muove dalle sue separazioni verso la riunificazione nella coscienza e nella società; l'uomo inteso come specie muove dalla separazione dalla natura verso la riunificazione con la natura («naturalizzazione dell'umano e umanizzazione della natura»); il proletario trova nell'espropriazione la condizione in cui inizia il cammino verso la riconciliazione con il prodotto e con i mezzi del suo lavoro. Tutto questo movimento d'altra parte non si esercita su un piano meramente categoriale, ma ha un senso preciso, datato e dettagliato nello sviluppo storico, nel correre del tempo. Il discorso rivoluzionario è così una grande macchina trebbiatrice di tempo, macina avvenimenti e produce singole tappe del cammino di ricongiungimento: la disciplina di fabbrica prepara le condizioni della sua soppressione, i prosaici utopisti dell'Ottocento (inventori di una disciplina

aziendale razionale, come Owen, o mistici della produzione, come Saint-Simon) «anticipano» la liberazione del lavoro; la filosofia classica tedesca incontrerà il socialismo francese e insieme daranno vita al socialismo scientifico. La storia, a seconda così della tappa o fase considerata, è storia di ritardatari, anticipatori o gente al passo col proprio tempo (per esempio gli economisti classici). Da qui la profonda ambiguità con cui il discorso rivoluzionario tratta gli esponenti significativi di una fase storica: si tratta di nemici del movimento operaio, prendiamo il caso di F.W. Taylor, ma anche di gente che collabora alla maturazione del proprio tempo... Non si discute così della disciplina di fabbrica per quello che è (nei suoi rapporti con dei corpi, nelle sue funzioni disciplinari, appunto), ma del suo significato in rapporto alla maturità del comunismo. (Ed è così che il discorso rivoluzionario, che pure muove dall'esilio e dalla sofferenza, finisce per trainare la necessità della scissione e dell'alienazione.)

Si sa d'altronde come il cammino rivoluzionario non si configuri in un tempo lineare, né prenda avvio da progetti volontaristici (come l'azzeramento della storia nell'utopia; c'era storia fino a ieri, ma da oggi non c'è più), ma sia il risultato di una tensione che esiste nella natura delle cose, di un antagonismo che riconduce la varietà del vivente e del sociale a un eterno manicheismo. Nella prospettiva rivoluzionaria il processo storico funziona come una macchina da opposizione, come un grande selettore che in linea di principio è capace di tradurre in antagonismi determinati il caos dell'empiria. La «scientificità» del discorso rivoluzionario (o la sua razionalità, come epistemologicamente si usa dire oggi) risiedeva appunto in questa capacità di tradurre la diversità e l'incommensurabilità nell'unità dell'opposizione. Il fascino costitutivo dell'immaginario rivoluzionario moderno deriva allora dalla *potenza* che si esprime nella possibilità di riconnettere il disordine dell'empiria nell'ordine dialettico dell'unità. Sui termini negativi del processo di unificazione incombe la potenza del positivo inespresso (la sconfitta di oggi è la condizione della vittoria di domani; sviluppandosi il capitalismo, si sviluppano le sue contraddizioni, e quindi...). Ed è questo incombere, questo sovrastare dell'unità al proliferare delle separatezze, che dà senso al processo rivoluzionario, che fa dell'interminabile conflitto tra i soggetti (ogni volta storicamente determinati e potenziali) non il cozzare, o il reciproco ignorarsi, di elementi inconciliabili, ma il tormentato rivelarsi di verità. La grandezza del discorso rivoluzionario – rispetto ad altre escatologie come l'evoluzionismo, con cui ha molti tratti in comune – risiede nell'integrazione di flusso (il progredire della storia, l'autogenesi di forme sempre più sviluppate, «l'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia») e conflitto, in un processo di rivelazione della verità.

Ma proprio questa verità conflittuale eppure inevitabile, questa forma del processo storico che non può essere dedotta da nessuna ricerca ma si autolegittima come vera allo stesso modo della prova ontologica dell'esistenza di Dio, da tempo non garantisce alcun motivo per l'azione: essa non solo è

illegittima – si pretende scienza però non tollera indagini sulle operazioni primitive che l'hanno resa possibile – ma dolorosamente estranea al corso del mondo, che le confonde il cammino con continue diversioni (che cos'è oggi il proletariato generale? Perché le rivoluzioni del Novecento si tengono alla larga dalle società capitalistiche più sviluppate? Che fine ha fatto la caduta del saggio di profitto? Perché la gente ha scarsa voglia di liberarsi con il lavoro? Dov'è lo Stato che si doveva estinguere? E che cosa vuol dire oggi società civile?). Ma ancor più delle disconferme parziali, che in quanto tali significherebbero poco (le verità di altri discorsi globali non sono meno insensate), è l'involucro di verità del discorso rivoluzionario che da tempo non tiene più, che non unifica, che non attrae. Se proprio si deve parlare di un processo storico, tutti possono vedere che questo non riassume l'empiria nell'unità dell'opposizione, che mai come oggi la varietà è irriducibile a formule come proletari contro Stato, governati contro governanti, desiderio contro repressione, vita contro morte. Se c'è un processo, esso sembra produrre piuttosto dispersione, moltiplicazione di conflitti sfasati tra di loro, disseminazione di discorsi e di pratiche non riassumibili in linguaggi comuni. Il proletariato *non* sintetizza le contraddizioni dei giovani e delle donne; il lavoro *non* produce senso (lo sanno benissimo gli esperti di psicologia industriale, ma non i rivoluzionari), e tantomeno la logica della sua soppressione; la crisi capitalistica *non* produce crolli, e tantomeno la degradazione sociale che ne consegue produce «coscienza»; i soggetti della crisi *non* sono unificabili, e tantomeno hanno voglia di prendersela con il sistema. In una parola, a meno di ricorrere a categorie unificanti o a metafore topologiche (devianza, marginalità), le identità rintracciabili nei processi sociali sono separate, incommensurabili. Il che conduce, sul piano teorico, a strani rovesciamenti di posizione: i teorici che parlano dalla parte del sistema, come Crozier o Luhmann, teorizzano apertamente la crisi della democrazia o la legittimazione procedurale; un autore che si richiama ancora al materialismo storico, come Habermas, si rifiuta di credere che uno Stato continui a esistere senza una qualche forma di comunità di senso con i governati. (I tecnocrati cavalcano crisi e conflitti, la sinistra legittima lo Stato.) Insomma il processo produce differenze, i coaguli di coscienza o di lotta riescono a vederli solo quelli che credono di vivere ancora al tempo di Luigi Filippo. Ma c'è di più: siamo sicuri che vorremmo vedere una buona volta la riunificazione? Senza ricorrere agli immaginari fin qui disponibili, all'universo produttivo di Saint-Simon, alle opprimenti macchine da gioco di Sade o Fourier, alle riforme intellettuali e morali e a tutto il resto, siamo sicuri che ci piacerebbe riunificarci? Abbiamo mai saputo che cosa questo volesse dire? In che modo l'umanizzazione della natura basata sul libero sviluppo delle forze produttive saprebbe evitare la totale umanizzazione della natura?

Domande senza senso. Si potrebbe scoprire che le risposte erano già contenute nelle domande, che le verità del discorso rivoluzionario compongono

un sistema di scatole cinesi, noto come dialettica (chi esproprierà gli espropriatori? Gli espropriati), che le verità parziali si inscrivono l'una nell'altra (Stato e società, conflitto e processo, valore e lavoro, alienazione e coscienza), ma che la verità globale, la forma finale del processo dei processi, della riassunzione, dell'acme, *non è scritta da nessuna parte*. O meglio è contenuta sotto vari aspetti in quel particolare e ormai trascurato capitolo della scienza filosofica che è la filosofia della storia. Se l'epistemologia, che pretende di asportare da ogni discorso le asserzioni non verificabili, volesse applicare il suo metodo riduttivo alla filosofia rivoluzionaria della storia, troverebbe che la grande operazione tautologico-teleologica del discorso rivoluzionario copre semplicemente l'orrore dello sviluppo, scoprirebbe sotto l'involucro del senso e della riunificazione l'insensatezza del processo. E questo è il punto che indica la durezza della nostra posizione, la profondità e l'invisibilità di prospettive che si aprono se solo mettiamo tra parentesi le verità autoproclamate del discorso rivoluzionario, se ci chiniamo sul vuoto di cui quel discorso costituiva lo schermo. Beninteso il vuoto è tale solo per chi giurava fino a ieri sulla marcia fatale della democrazia e della pace, oppure – ma il procedimento non è diverso – sull'inevitabilità del crollo capitalistico o del comunismo. Contrapporre alla sicumera di ieri il nichilismo di oggi è operazione, nel migliore dei casi, da sperimentalismo filosofico. Riconoscere oggi la totale vacuità dell'immaginario rivoluzionario significa piuttosto riconoscersi sprovvisti di escatologia in un mondo che tuttavia possiede le sue configurazioni, i suoi contorni, le sue scelte obbligate, le sue durezza, vuol dire insomma cominciare a utilizzare la propria immaginazione, rispetto alle infinite domande di quel mondo, senza ricorrere religiosamente all'autorità dell'immaginazione tradizionale.

E allora, dal punto di vista dell'immaginazione, lo sgonfiamento del discorso rivoluzionario potrebbe rivelarsi un vantaggio. Considerando questo discorso come una macchina divoratrice e produttrice di storia, si potrebbe controllare se essa non abbia utilizzato materiali pertinenti ad altre imprese, se non abbia fatto filtrare altri processi e altri effetti, sotto il pretesto di dissolverli nell'acme finale. È troppo facile sbarazzarsi del discorso rivoluzionario facendone un'escrescenza, l'eccesso mostruoso di una ragione che invece potrebbe fluire liberamente (questo è il senso delle correzioni riformiste e tecnocratiche del discorso rivoluzionario: liberiamoci della dialettica, resterà il progresso; finiamola con la dittatura del proletariato, resterà il socialismo; abbandoniamo il mito della classe operaia, avremo l'autonomia del politico; basta con la ragione dialettica, viva le razionalità conflittuali – come se il primo termine, su cui fino a ieri avevamo giurato, non fosse fatto della stessa sostanza del secondo). E se il discorso rivoluzionario, filtrando l'escatologia cristiana dell'esilio e del ritorno, avesse avuto l'effetto di inchiodare i suoi soggetti alla condizione di esiliati? E se attraverso questo si fosse costituita la condizione dell'attesa del futuro (o della rivoluzione, o del socialismo), come infelicità che attende, con tutto il suo senso

di colpa militante ma anche tutta l'arroganza di chi si sa investito dalla grazia? Ciò che non finisce di stupire in chi si proclama soggetto del processo rivoluzionario è appunto il coincidere di grazia e di colpa, il continuo richiamare il proprio pubblico a dei doveri e, di conseguenza, la riproposizione di una morale in quello che si pretende discorso scientifico. Ciò d'altra parte non vale solo per chi ancora parla esplicitamente il linguaggio rivoluzionario, ma a maggior ragione per coloro che, avendo abbandonato le espressioni più dure, mantengono intatto il senso di investitura, il mandato di interpreti della verità storica. Ma l'arroganza profetica è solo l'aspetto più vistoso del discorso rivoluzionario. L'effetto più cospicuo, anche da un punto di vista conoscitivo, è il *disprezzo per il mondo*, che ha senso soprattutto in una concezione della storia come incombere del Regno. Non mi riferisco qui all'ascetismo ma allo stile conoscitivo che tratta ciò che è come un'eterna apparenza o come l'increspatura superficiale di una corrente di verità che comunque vedrà la luce. Comportamenti, fatti, avvenimenti, discorsi non *sono* mai quello che sono, ma sempre quello che significano nella macchina della verità. Da qui la passione per il fondo, il disprezzo per la superficie, l'ossessione per l'autentico, per ciò che veramente realizza la direzione della storia. Ciò non riguarda solo i tradizionali oggetti rivoluzionari, la vera essenza dello Stato, l'autentico proletariato, ciò che *veramente* significa quello che si dice, si fa o si pensa nella prospettiva storica; ma anche i nuovi oggetti che si fanno avanti nei linguaggi che si vorrebbero postrivoluzionari: i veri bisogni delle masse, gli autentici rapporti interpersonali, una sessualità autentica, il senso, la verità.

Bisognerà dunque cominciare a riflettere sull'effetto di distrazione che sembra prodotto da ogni macchina della verità che punta alla realizzazione di un senso occulto: non solo il discorso rivoluzionario, che ci invita a disprezzare il nostro essere nel mondo in favore di un ritorno alla verità, ma in generale i discorsi di trasformazione, le macchine del cambiamento. La posta di questa riflessione è semplicemente la restituzione della capacità di vedere ciò che è anche come informe, insensato, superficiale, di farla finita con quella duplicazione tra apparenza e realtà che ci fa disprezzare la prima nell'illusione di congiungerci con la seconda.

Note

¹ Mi riferisco al testo di Lapo Berti, «Rivoluzione o...? Considerazioni sul problema della trasformazione sociale», in *aut aut*, n. 179-180, 1980.

Aby Warburg e la scienza senza nome

di Giorgio Agamben

1. Il presente saggio si propone come obiettivo la situazione critica di una disciplina che, all'opposto di tante altre, esiste ma non ha nome. Poiché creatore di questa disciplina è stato Aby Warburg,¹ solo un'attenta analisi del suo pensiero potrà fornire il punto di vista a partire dal quale una tale situazione diventerà possibile. E solo a partire da una tale situazione sarà possibile chiedersi se questa «disciplina innominata» sia suscettibile di ricevere un nome e in che misura i nomi finora proposti rispondano allo scopo.

L'essenza dell'insegnamento e del metodo di Warburg, quale si è espresso nell'attività dell'amburghese «Biblioteca per la scienza della cultura» divenuta più tardi l'Istituto Warburg,² viene di solito caratterizzata come un rifiuto del metodo stilistico-formale imperante nella storia dell'arte alla fine del XIX secolo e come uno spostamento del punto focale dell'indagine dalla storia degli stili e dalla valutazione estetica agli aspetti programmatici e iconografici dell'opera d'arte quali risultano dallo studio delle fonti letterarie e dall'esame della tradizione culturale. La ventata di aria fresca che l'approccio warburghiano all'opera d'arte avrebbe portato sulle acque stagnanti del formalismo estetico è testimoniato dal successo crescente delle ricerche che si sono ispirate al suo metodo e che hanno conquistato un pubblico così vasto, anche al di fuori dei circoli accademici, che si è potuto parlare di un'immagine «popolare» dell'Istituto Warburg. Di pari passo a questo allargarsi della fama dell'Istituto, si assisteva tuttavia a un'obliterazione crescente della figura del suo fondatore e del suo progetto originale, mentre l'edizione degli scritti e dei frammenti inediti di Warburg veniva continuamente posposta e non ha ancora oggi visto la luce.³

Naturalmente la caratterizzazione suddetta del metodo warburghiano riflette un atteggiamento di fronte all'opera d'arte che fu indubbiamente proprio di Aby Warburg. Nel 1889 mentre preparava presso l'università di Strasburgo la sua tesi sulla *Nascita di Venere* e sulla *Primavera* di Botticelli, egli si rese conto che qualsiasi tentativo di comprendere la mente di un pittore del Rinascimento era futile se il problema era accostato solo da un punto di vista formale⁴ e per tutta la vita egli conservò la sua «onesta ripugnanza» per la «storia dell'arte estetizzante»⁵ e per la considerazione puramente formale dell'immagine. Ma questo atteggiamento non nasceva in lui da un approccio puramente erudito e

antiquario ai problemi dell'opera d'arte né tanto meno da un'indifferenza ai suoi aspetti formali: la sua ossessiva, quasi iconolatrica, attenzione alla forza delle immagini prova, se fosse necessario, che egli era fin troppo sensibile ai «valori formali» e un concetto come quello di *Pathosformel*, in cui non è possibile distinguere fra forma e contenuto perché designa un indissolubile intreccio di una carica emotiva e di una formula iconografica, è sufficiente testimonianza del fatto che il suo pensiero non si lascia in alcun modo interpretare nei termini di una contrapposizione così poco genuina come quella forma/contenuto, storia degli stili/storia della cultura. Ciò che è unico e proprio nel suo atteggiamento di studioso non è tanto un nuovo modo di fare storia dell'arte, quanto una tensione verso il superamento dei confini della storia dell'arte che accompagna fin dall'inizio il suo interesse per questa disciplina, quasi che egli l'avesse scelta solo per insinuare in essa il seme che l'avrebbe fatta esplodere. Il «buon dio» che, secondo il suo celebre motto, «si nasconde nei dettagli», non era, per lui, il nume tutelare della storia dell'arte, ma il dèmone oscuro di una scienza innominata di cui soltanto oggi cominciamo a intravedere i lineamenti.

2. Nel 1923, mentre si trovava nella casa di cura di Ludwig Binswanger a Kreuzlingen, durante la lunga malattia mentale che lo tenne lontano dalla sua biblioteca per sei anni, Warburg chiese ai suoi medici se avrebbero acconsentito a dimmetterlo qualora egli avesse provato la sua guarigione tenendo una conferenza ai pazienti della clinica. Il tema che egli scelse per la sua conferenza, i rituali del Serpente degli indiani del Nord America,⁶ era inaspettatamente tratto da un'esperienza della sua vita che risaliva a quasi trent'anni prima e che doveva quindi aver segnato un'impronta assai profonda nella sua memoria. Nel 1895, non ancora trentenne, durante un viaggio nell'America del Nord, egli aveva soggiornato per qualche mese fra gli indiani Pueblos e Navahos del Nuovo Messico. L'incontro con la cultura primitiva americana (alla quale era stato introdotto da Cyrus Adler, Frank Hamilton Cushing, James Mooney e Franz Boas) lo aveva definitivamente allontanato dall'idea di una storia dell'arte come disciplina specialistica, confermandolo in un proposito su cui aveva riflettuto a lungo mentre seguiva a Bonn le lezioni di Usener e di Lamprecht. Usener (che Pasquali definì una volta «il filologo più ricco di idee fra i grandi tedeschi della seconda metà del XIX secolo»)⁷ aveva attratto la sua attenzione su uno studioso italiano, Tito Vignoli che, nel suo libro *Mito e scienza*,⁸ aveva sostenuto la necessità di un approccio congiunto di antropologia, etnologia, mitologia, psicologia e biologia allo studio dei problemi dell'uomo. I passi del libro di Vignoli in cui sono contenute queste affermazioni sono fortemente sottolineati da Warburg. Durante il soggiorno americano, quest'esigenza giovanile divenne una decisione così ferma, che si può dire che tutta l'opera di «storico dell'arte» di Warburg, compresa la celebre biblioteca che egli aveva cominciato a mettere insieme già dal 1886,⁹ ha senso solo se la si intende come uno sforzo compiuto attraverso e al di là della storia dell'arte verso una scienza più ampia per la quale

egli non riuscì a trovare un nome definitivo, ma alla cui configurazione lavorò tenacemente fino alla morte. Nelle note per la conferenza di Kreuzlingen sul rituale del serpente, egli definisce così lo scopo della sua biblioteca come «una collezione di documenti che si riferiscono alla psicologia dell'espressione umana».¹⁰ Nelle stesse note, egli ribadisce la sua avversione a un approccio formale dell'immagine che sia «privo di comprensione per la sua necessità biologica come prodotto fra la religione e la pratica artistica».¹¹ Questa situazione dell'immagine fra la religione e l'arte è importante per delimitare l'orizzonte della sua ricerca: oggetto di questa è l'immagine più che l'opera d'arte, e ciò la pone risolutamente fuori dai confini dell'estetica. Già nel 1912, concludendo la sua conferenza su «Arte italiana e astrologia internazionale nel palazzo Schifanoja a Ferrara» egli invitava a «un ampliamento metodologico dei confini tematici e geografici» della storia dell'arte:

Inadeguate categorie di una teoria evoluzionistica generale hanno impedito sin qui alla storia dell'arte di mettere il proprio materiale a disposizione della «psicologia storica dell'espressione umana», che invero ancora non è scritta.¹² La nostra giovane disciplina si preclude la prospettiva storica universale attraverso una posizione fondamentale o troppo materialistica o troppo mistica. Brancolando essa cerca di trovare la propria teoria dello sviluppo fra gli schematismi della storia politica e le teorie sul genio. Con il metodo del mio tentativo di interpretare gli affreschi di palazzo Schifanoja spero di aver mostrato che un'analisi iconologica la quale non si lasci intimidire da un esagerato rispetto dei confini e consideri antichità, medioevo e evo moderno come un'epoca connessa, e interroghi altresì le opere dell'arte autonoma e dell'arte applicata in quanto sono entrambe e a pari diritto documenti dell'espressione, spero di aver mostrato che questo metodo, cercando di illuminare con cura una singola oscurità, illumina i grandi momenti dello sviluppo generale nella loro connessione. A me premeva meno l'elegante soluzione che l'enucleazione di un nuovo problema che vorrei formulare in questo modo: «In che misura l'avvento della trasformazione stilistica della figura umana nell'arte italiana è da considerarsi come il risultato di un confronto su base internazionale coi sopravvissuti concetti figurativi della civiltà pagana dei popoli del Mediterraneo orientale?». Lo stupore entusiastico dinanzi all'incomprensibile evento della genialità artistica non potrà che essere sentito con maggior vigore, quando riconosceremo che il genio è grazia e allo stesso tempo consapevole capacità di impegnarsi in un reciproco dare e avere. Il nuovo grande stile donatoci dal genio artistico italiano era radicato nella volontà sociale di liberare l'umanità greca dalla «pratica» medievale, oriental-latina. Con questa volontà di restaurare l'antichità, il «buon europeo» inizia la sua lotta per i lumi in quell'età di migrazioni internazionali delle immagini che noi – in un modo un po' troppo mistico – chiamiamo età del Rinascimento.¹³

È importante notare che queste considerazioni sono contenute proprio nella

conferenza in cui egli espone una delle sue più celebri scoperte iconografiche, cioè l'identificazione del soggetto della fascia mediana degli affreschi di palazzo Schifanoja sulla base delle figure dei decani descritte nell'*Introductorium maius* di Abu Ma'shar. Nelle mani di Warburg, l'iconografia non è mai un fine in sé (anche di lui, come Kraus diceva dell'artista, si può dire che seppe trasformare la soluzione in un enigma), ma tende sempre, al di là dell'identificazione di un soggetto e delle sue fonti, alla configurazione di un problema che è, insieme, storico e etico, nella prospettiva di quella che egli ebbe talvolta a definire «una diagnosi dell'uomo occidentale». La trasfigurazione del metodo iconografico nelle mani di Warburg ricorda cioè molto da vicino la trasfigurazione subita dal metodo lessicografico nella «semantica storica» di Spitzer, in cui la storia di una parola si fa insieme storia di una cultura e configurazione del suo specifico problema vitale; oppure bisognerà pensare, per capire in che modo egli intendesse lo studio della tradizione delle immagini, alla rivoluzione che la paleografia subì nelle mani di Ludwig Traube, che Warburg chiamava «il Gran Maestro del nostro Ordine» e che seppe ricavare dagli errori dei copisti e dalle influenze calligrafiche scoperte decisive per la storia della cultura.¹⁴

Lo stesso tema della «vita postuma»¹⁵ della civiltà pagana che definisce una delle principali linee di forza della meditazione di Warburg, ha senso solo se lo si inserisce in questo orizzonte più ampio, in cui le soluzioni stilistiche e formali adottate di volta in volta dagli artisti si presentano come decisioni etiche che definiscono la posizione degli individui e di un'epoca rispetto all'eredità del passato e in cui l'interpretazione del problema storico diventa, nello stesso tempo, una «diagnosi» dell'uomo occidentale nella sua lotta per sanare le proprie contraddizioni e trovare, fra il vecchio e il nuovo, la propria dimora vitale.

Se Warburg poté addirittura presentare il problema del *Nachleben des Heidentums* come il proprio problema supremo di studioso,¹⁶ ciò è perché egli aveva compreso, con un sorprendente intuito antropologico, che quello della «trasmissione e della sopravvivenza» è il problema centrale di una società «calda» come quella occidentale, così ossessionata dalla storia da volerne fare il motore stesso del proprio sviluppo.¹⁷ Ancora una volta il metodo e i concetti di Warburg si illuminano se messi a confronto con le idee che guidarono Spitzer nelle sue ricerche di semantica storica, che lo portarono ad accentuare il carattere insieme «conservatore» e «progressista» della nostra tradizione culturale, nella quale (com'è provato dalla singolare continuità del patrimonio semantico delle lingue europee moderne, essenzialmente greco-romano-giudeo-cristiano) i mutamenti in apparenza più grandi sono sempre in qualche modo connessi con l'eredità del passato.

In questa prospettiva, in cui la cultura è vista sempre come un processo di *Nachleben*, cioè di trasmissione, ricezione polarizzazione, diventa anche comprensibile perché Warburg dovesse fatalmente concentrare la propria

attenzione sul problema dei simboli e della loro vita nella memoria sociale.

Gombrich ha mostrato l'influenza che esercitarono su di lui le teorie di un allievo di Hering, Richard Semon, il cui libro sulla *Mneme* egli aveva comprato nel 1908. Secondo Semon, «la memoria non è una proprietà della coscienza ma la qualità che distingue il vivente dalla materia inorganica. Essa è la capacità di reagire a un evento attraverso un periodo di tempo; vale a dire, una forma di conservazione e trasmissione dell'energia sconosciuta al mondo fisico. Ogni evento che agisce sulla materia vivente, lascia su di essa una traccia che Semon chiama *engramma*. L'energia potenziale conservata in questo *engramma* può, in determinate circostanze, essere riattivata e scaricata, nel qual caso diciamo che l'organismo agisce in un certo modo perché *ricorda* l'evento precedente».¹⁸

Il simbolo, l'immagine svolgono per Warburg la stessa funzione che, secondo Semon, l'*engramma* svolge nel sistema nervoso centrale dell'individuo: in essi si cristallizzano una carica energetica e un'esperienza emotiva che sopravvivono come un'eredità trasmessa dalla memoria sociale e che, come l'elettricità condensata in una bottiglia di Leida, diventano effettive attraverso il contatto con la «volontà selettiva» di un'epoca determinata. Per questo Warburg parla spesso dei simboli come di «dinamogrammi» che vengono trasmessi agli artisti in uno stato di tensione massima, ma non polarizzati quanto alla loro carica energetica attiva o passiva, negativa o positiva, e la cui polarizzazione, nell'incontro con la nuova epoca i suoi bisogni vitali, può portare a un rovesciamento completo di significato.¹⁹ L'atteggiamento degli artisti di fronte alle immagini ereditate dalla tradizione non era perciò, per lui, nemmeno pensabile in termini di scelta estetica né tantomeno di ricezione neutrale: si trattava, piuttosto, di un confronto, mortale o vitale secondo i casi, con le tremende energie che si erano fissate in quelle immagini, che avevano in sé la possibilità di far regredire l'uomo in una sterile soggezione ovvero di orientarlo nel suo cammino verso la salvezza e la conoscenza. E ciò, per lui, era vero non soltanto per gli artisti che, come Dürer, avevano umanizzato, polarizzandolo, il timore superstizioso di Saturno nell'emblema della contemplazione intellettuale,²⁰ ma anche per lo storico e lo studioso, che Warburg concepisce come sismografi sensibilissimi che rispondono al tremore di lontani terremoti, ovvero come «necromanti» che, in piena coscienza, evocano gli spettri che li minacciano.²¹

Il simbolo apparteneva quindi per lui a una sfera intermedia fra la coscienza e la reazione primitiva, e portava in sé tanto la possibilità della regressione che quella della conoscenza più alta: esso è uno *Zwischenraum*, un «intervallo», una specie di terra di nessuno al centro dell'umano; e come la creazione e il godimento dell'arte richiedono la fusione fra due atteggiamenti psichici che normalmente si escludono a vicenda («un appassionato abbandonarsi dell'io fino alla completa identificazione con l'impressione e una fredda e distanziata serenità nella contemplazione ordinatrice»), così la «scienza senza nome» che

Warburg inseguiva è, come si legge in una nota del 1929, «un'iconologia dell'intervallo», o una psicologia del «movimento pendolare fra la posizione di cause come immagini e come segni».²² Questo statuto «intermedio» del simbolo (e la sua capacità, se padroneggiato, di «guarire» e orientare la mente umana) è chiaramente affermato in una nota dell'epoca in cui, preparando la conferenza di Kreuzlingen, egli stava provando a se stesso e agli altri la propria guarigione:

Tutta l'umanità è eternamente schizofrenica. Tuttavia, da un punto di vista ontogenetico, è possibile forse descrivere un tipo di reazione alle immagini della memoria come primitivo e anteriore, benché esso continui a vivere marginalmente. In uno stadio più tardo, la memoria non provoca più un movimento riflesso immediato e pratico, sia esso di natura combattiva e religiosa, ma le immagini della memoria sono ora consciamente immagazzinate in immagini e segni. Tra questi due stadi si situa un rapporto con le impressioni che può essere definito come la forma simbolica di pensiero.²³

Solo in questa prospettiva è possibile apprezzare il senso e l'importanza del progetto a cui Warburg consacrò i suoi ultimi anni e per il quale aveva scelto il nome che aveva anche voluto come motto della sua biblioteca (ancora oggi lo si può leggere entrando nella biblioteca dell'Istituto Warburg): *Mnemosyne*. Gertrud Bing ebbe a descrivere questo progetto come «un atlante figurativo che illustra la storia dell'espressione visiva nell'area del Mediterraneo».²⁴ Probabilmente, alla scelta di questo singolare modello Warburg fu guidato dalla sua personale difficoltà alla scrittura, ma, soprattutto, dalla volontà di trovare una forma che, superando gli schemi e i modi tradizionali della critica e della storia dell'arte, fosse finalmente adeguata alla «scienza senza nome» che egli aveva in mente.

Del progetto *Mnemosyne*, rimasto incompiuto alla morte di Warburg nell'ottobre del 1929, restano una quarantina di schermi di tela nera sui quali sono appuntate circa un migliaio di fotografie, in cui è possibile riconoscere i suoi temi iconografici favoriti, ma il cui materiale si allarga fino a comprendere l'affiche pubblicitaria di una compagnia di navigazione, la fotografia di una giocatrice di golf ovvero quella del papa e di Mussolini che firmano il Concordato. Ma *Mnemosyne* è qualcosa di più di un'orchestrazione, più o meno organica, dei motivi che avevano guidato la ricerca di Warburg nel corso degli anni. Egli la definì una volta, alquanto enigmaticamente, «una storia di fantasmi per persone veramente adulte». Se si considera la funzione che egli assegnava all'immagine come organo della memoria sociale e «engramma» delle tensioni spirituali di una cultura, si capisce che cosa egli abbia voluto dire: il suo «atlante» era una sorta di gigantesco condensatore in cui si raccoglievano tutte le correnti energetiche che avevano animato e ancora continuavano ad animare la memoria dell'Europa, prendendo corpo nei suoi «fantasmi». Il nome *Mnemosyne* trova qui la sua ragione profonda. L'atlante che porta questo titolo ricorda infatti quel teatro mnemotecnico, costruito nel XVI secolo da Giulio

Camillo, che stupì i suoi contemporanei come una nuova e inaudita meraviglia.²⁵ L'autore aveva cercato di racchiudere in esso «la natura di tutte le cose che possono essere espresse nella parola», in modo tale che chiunque fosse penetrato nel mirabile edificio ne avrebbe immediatamente padroneggiato la scienza. La *Mnemosyne* di Warburg è un tale atlante mnemotecnico-iniziatico della cultura occidentale, guardando il quale il «buon europeo» (come egli amava dire servendosi delle parole di Nietzsche) avrebbe potuto prendere coscienza della problematicità della propria tradizione culturale e riuscire forse, in questo modo, a guarire la propria schizofrenia e ad «autoeducarsi».

Certo anche *Mnemosyne*, come molte altre opere di Warburg, compresa la sua biblioteca, potrà apparire a qualcuno come un sistema mnemotecnico a uso privato in cui lo studioso e psicopatico Aby Warburg proiettò e cercò di risolvere i propri personali conflitti psichici. E ciò è vero al di là di ogni dubbio. Ma è misura della grandezza di un individuo che non solo le sue idiosincrasie, ma anche i rimedi che egli trova per padroneggiarle corrispondano ai bisogni segreti dello spirito del tempo.

3. Le discipline filologiche e storiche hanno ormai acquisito come un essenziale dato metodologico che il processo conoscitivo che è loro particolare è necessariamente preso in un circolo. Questo circolo, la cui scoperta come fondamento di ogni ermeneutica si può far risalire a Schleiermacher e alla sua intuizione che in filologia «il particolare può venire compreso soltanto per mezzo dell'insieme e ogni spiegazione di un particolare presuppone la comprensione dell'insieme»,²⁶ non è, però, in alcun modo un circolo vizioso; al contrario, è esso stesso il fondamento del rigore e della razionalità delle discipline umane. L'essenziale, per una scienza che voglia restare fedele alla propria legge, non è perciò di uscire da questo «circolo della comprensione», che sarebbe impossibile, ma di «starvi dentro nel modo giusto».²⁷ Per effetto della conoscenza acquisita a ogni passaggio, l'andirivieni dal particolare al tutto non torna infatti mai allo stesso punto; a ogni giro, esso allarga necessariamente il proprio raggio e scopre una prospettiva più alta in cui aprire un nuovo circolo: la curva che lo rappresenta non è, com'è stato tante volte ripetuto, una circonferenza, ma una spirale che amplia continuamente le proprie volute.

Proprio la scienza che raccomandava di cercare il buon dio nei particolari illustra perfettamente la fecondità di una corretta stazione nel proprio circolo ermeneutico. Il movimento a spirale verso un sempre maggiore allargamento dell'orizzonte si può seguire in modo esemplare nei due temi centrali della ricerca di Warburg: quello della «ninfa» e quello del *revival* astrologico rinascimentale.

Nella tesi di laurea sulla *Primavera* e la *Nascita di Venere* di Botticelli, l'apparizione della figura femminile in movimento con le vesti svolazzanti mutuata da sarcofagi classici che Warburg, sulla base di alcune fonti letterarie, battezza «ninfa», individuando in essa un nuovo tipo iconografico, serve a

chiarire il soggetto delle pitture e, nello stesso tempo, a mostrare «come il Botticelli facesse i conti con le idee che degli antichi aveva la sua epoca».²⁸ Ma, nella scoperta che gli artisti del Quattrocento si appoggiavano a una *Pathosformel* classica ogni volta che si trattava di raffigurare un movimento esterno intensificato, si rivela anche la polarità dionisiaca dell'arte classica che, sulle orme di Nietzsche, ma, forse, per la prima volta nella sfera della storia dell'arte, ancora dominata dal modello di Winckelmann, Warburg affermò risolutamente. In un cerchio ancora più ampio, l'apparizione della «ninfa» diventa così il segno di un profondo conflitto spirituale nella cultura rinascimentale, in cui la riscoperta delle *Pathosformeln* classiche con la loro carica orgiastica doveva essere acrobaticamente conciliata con il cristianesimo in un equilibrio carico di tensioni di cui personalità come quella del mercante fiorentino Francesco Sassetti, analizzata da Warburg in un famoso saggio, sono un esempio perfetto. E, nel circolo supremo della spirale ermeneutica, la «ninfa», messa a confronto con la cupa figura giacente che gli artisti rinascimentali avevano mutuato dalle rappresentazioni greche di un dio fluviale, diventa la cifra di una polarità perenne della cultura occidentale, scissa in una tragica schizofrenia che Warburg fissa in una delle annotazioni più dense del suo diario:

A volte mi pare quasi che, come storico della psiche, io mi sia provato a diagnosticare la schizofrenia della civiltà occidentale in un riflesso autobiografico: la ninfa estatica (manica) da una parte e il malinconico dio fluviale (depressivo) dall'altra...²⁹

Un analogo e progressivo allargamento della spirale ermeneutica può essere seguito anche attraverso il tema delle immagini astrologiche. Il cerchio più stretto, quello propriamente iconografico, coincide con l'identificazione del soggetto degli affreschi di Palazzo Schifanoja a Ferrara, in cui Warburg riconobbe, come si è visto, le figure dei decani dell'*Introductorium maius* di Abu Ma'shar. Sul piano della storia della cultura, questa scoperta diventa però quella della rinascita dell'astrologia nella cultura umanistica a partire dal XIV secolo e, quindi, dell'ambiguità della cultura rinascimentale, che Warburg fu il primo a percepire in un'epoca in cui il Rinascimento passava ancora per l'età dei lumi in contrasto con la buia età medievale. Nell'estrema voluta della spirale, l'apparizione delle immagini dei decani e il rivivere dell'antichità demoniaca proprio all'inizio dell'età moderna, diventano il sintomo del conflitto in cui prende radice la nostra civiltà e della sua impossibilità di padroneggiare la propria tensione bipolare. Come Warburg ebbe a dire presentando una mostra di immagini astrologiche al Congresso di orientalistica del 1926, quelle immagini mostravano «al di là di ogni contestazione che la cultura europea è il risultato di tendenze conflittuali, un processo in cui, per quel che concerne questi tentativi astrologici di orientamento, non dobbiamo cercare né amici né nemici, ma piuttosto sintomi di un movimento di oscillazione pendolare fra i due distanti

poli della pratica magico-religiosa e della contemplazione matematica».³⁰

Il circolo ermeneutico warburghiano si può così esemplificare come una spirale che si svolge su tre piani principali: il primo è quello dell'iconografia e della storia dell'arte, il secondo è quello della storia della cultura, il terzo e più ampio è quello proprio della «scienza senza nome», volta a una diagnosi dell'uomo occidentale attraverso i suoi fantasmi, alla cui configurazione Warburg ha dedicato la sua vita. Il circolo in cui si rivelava il buon dio nascosto nei dettagli non era un circolo vizioso, nemmeno nel senso nietzschiano di un *circulus vitiosus deus*.

4. Se vogliamo ora chiederci, secondo il nostro progetto iniziale, se la «scienza innominata» le cui linee fondamentali abbiamo cercato di portare alla luce nel pensiero di Warburg, possa ricevere un nome, dobbiamo innanzitutto osservare che nessuno dei termini di cui egli si è servito nel corso degli anni («storia della cultura», «psicologia dell'espressione umana», «storia della psiche», «iconologia dell'intervallo») sembra averlo soddisfatto pienamente. Il più autorevole tentativo postwarburghiano di nominare questa scienza è stato certamente quello di Panofsky, che, nell'ambito delle proprie ricerche, ha battezzato «iconologia» (in opposizione a iconografia) il più profondo approccio possibile a un'immagine. La fortuna di questo termine (che, come abbiamo visto, era già stato usato da Warburg) è stata così vasta, che oggi si suole alludere con esso non solo agli studi di Panofsky, ma a ogni ricerca che si ponga nel solco warburghiano. Ma anche un'analisi sommaria è sufficiente a mostrare quanto gli scopi che Panofsky assegna all'iconologia siano lontani da quelli che Warburg aveva in mente per la sua scienza dell'«intervallo». Panofsky distingue, com'è noto, nell'interpretazione dell'opera tre momenti, che corrispondono, per così dire, a tre strati del suo significato. Al primo strato, che è quello del «soggetto naturale o primario», corrisponde la descrizione pre-iconografica, al secondo, che è quello del «soggetto secondario o convenzionale, costituente il mondo delle immagini, delle storie e delle allegorie», corrisponde l'analisi iconografica. Il terzo strato, il più profondo, è quello del «significato intrinseco o contenuto, costituente il mondo dei valori simbolici». «La scoperta e l'interpretazione di questi valori simbolici è l'oggetto di quella che possiamo chiamare iconologia in opposizione a iconografia.»³¹ Ma se cerchiamo di precisare che cosa siano per Panofsky questi «valori simbolici», vediamo che egli oscilla fra una considerazione di essi come «documenti del senso unitario della concezione del mondo» e una loro interpretazione come «sintomi» di una personalità artistica. Nel saggio su *Il movimento neoplatonico e Michelangelo*, egli sembra così intendere i simboli artistici come «sintomi dell'essenza stessa della personalità di Michelangelo».³² La nozione di simbolo, che Warburg mutuava dagli emblematisti rinascimentali e dalla psicologia religiosa, rischia così di essere ricondotta nell'ambito dell'estetica tradizionale, che considerava essenzialmente l'opera d'arte come espressione della personalità creativa

dell'artista. L'assenza di una prospettiva teorica più ampia in cui situare i «valori simbolici» rende così estremamente difficile allargare il circolo ermeneutico al di là della storia dell'arte e dell'estetica (il che non significa che Panofsky non ci sia spesso brillantemente riuscito).³³

Quanto a Warburg, egli non avrebbe mai potuto considerare l'essenza della personalità di un artista come il contenuto più profondo di un'immagine. I simboli, come sfera intermedia fra la coscienza e l'identificazione primitiva, gli parevano significanti non tanto (o, almeno, non soltanto) per la ricostruzione di una personalità o di una visione del mondo, quanto perché, non essendo propriamente né consci né inconsci, essi offrivano lo spazio ideale per un approccio unitario alla cultura che superasse quella contrapposizione fra *storia* come studio delle «espressioni coscienti» e *antropologia* come studio delle «condizioni inconscie» in cui più di venti anni dopo Lévi-Strauss avrebbe visto il nodo centrale dei rapporti fra queste due discipline.³⁴

Il nome dell'antropologia avrebbe potuto essere fatto più spesso nel corso di questo studio. È infatti indubbio che il punto di vista dal quale Warburg guardava ai fenomeni umani coincide singolarmente con quello delle scienze antropologiche. Forse il modo meno infedele di caratterizzare la sua «scienza senza nome» è quello di inserirla nel progetto di una futura «antropologia della cultura occidentale» in cui filologia, etnologia, storia e biologia convergano con una «iconologia dell'intervallo», dello *Zwischenraum* in cui opera l'incessante travaglio simbolico della memoria sociale. L'urgenza di una tale scienza, per un'epoca che dovrà prima o poi decidersi a prendere atto di quanto già trent'anni fa Valéry constatava scrivendo che «le temps du monde fini commence»,³⁵ non ha bisogno di essere sottolineata. Solo questa scienza potrebbe infatti permettere all'uomo occidentale, uscito dai limiti del proprio etnocentrismo, di rivolgere su di sé la conoscenza liberatrice di una «diagnosi dell'umano» che potrebbe guarirlo dalla sua tragica schizofrenia.

A questa scienza che, purtroppo, dopo quasi un secolo di studi antropologici, è appena agli inizi, Warburg, «nel suo modo erudito, un po' complicato»,³⁶ ha recato dei contributi non trascurabili, che permettono di iscrivere il suo nome accanto a quelli di Mauss, di Sapir, di Spitzer, di Kerényi, di Usener, di Dumézil, di Benveniste e di molti, ma non moltissimi, altri. Ed è probabile che una tale scienza dovrà restare senza nome finché la sua azione non sarà penetrata così profondamente nella nostra cultura da far saltare le false divisioni e le false gerarchie che mantengono separate non soltanto le discipline umane fra loro, ma anche le opere d'arte dagli *studia humaniora*, la creazione letteraria dalla scienza.

Forse la frattura che divide, nella nostra cultura, poesia e filosofia, arte e scienza, la parola che «canta» e quella che «ricorda», non è che un aspetto di quella schizofrenia della civiltà occidentale che Warburg aveva riconosciuto nella polarità della ninfa estatica e del malinconico dio fluviale. Saremo

veramente fedeli all'insegnamento di Warburg, se sapremo vedere nel gesto danzante della ninfa lo sguardo contemplativo del dio e se riusciremo a capire che anche la parola che canta ricorda e anche quella che ricorda canta. La scienza che allora avrà raccolto nel suo gesto la conoscenza liberatrice dell'umano meriterà veramente di essere chiamata col nome greco di *Mnemosyne*.

Postilla 1983

Questo saggio è stato scritto nel 1975, dopo un anno di fervido lavoro nella biblioteca del Warburg Institute. Esso era stato concepito come primo di una serie di ritratti dedicati a personalità esemplari, ciascuna delle quali doveva rappresentare una scienza umana. Oltre al saggio su Warburg, solo quello dedicato a Émile Benveniste e alla linguistica fu portato avanti, anche se mai terminato.

A distanza di sette anni, il progetto di una scienza generale dell'umano, che si trova formulato in questo studio, appare all'autore non superato, ma certamente non più perseguibile negli stessi termini. Del resto, già alla fine degli anni Sessanta, l'antropologia e le scienze umane erano entrate in una fase di disincanto, che avrebbe reso tale progetto probabilmente obsoleto. (Che esso sia stato in questi ultimi anni qua e là riproposto in modi diversi come generico ideale scientifico testimonia soltanto della leggerezza con cui, in ambito accademico, si sogliono sciogliere i nodi storici e politici impliciti nei problemi della conoscenza.)

L'itinerario della linguistica che, già con la generazione di Benveniste, aveva esaurito il grande progetto ottocentesco della grammatica comparata, può servire, in questa prospettiva, di esempio. Se da una parte, col Vocabolario delle istituzioni indoeuropee, la grammatica comparata aveva raggiunto un vertice, sul cui crinale sembravano vacillare le stesse categorie epistemologiche delle discipline storiche, dall'altra, con la teoria dell'enunciazione, la scienza del linguaggio investiva il terreno tradizionale della filosofia. In entrambi i casi, ciò coincideva con l'urtarsi della scienza (qui la linguistica, questa «disciplina pilota» delle scienze umane) a dei limiti, la cui esatta ricognizione pareva delineare concretamente il campo, sul quale avrebbe potuto svilupparsi una scienza generale dell'umano sottratta alle vaghezze dell'interdisciplinarietà. Ciò non è avvenuto e non è questa la sede per indagarne le ragioni. Sta di fatto che si è assistito, invece, sulla retroguardia, al ripiegamento accademico sulle posizioni della semiotica (molto al di qua delle prospettive indicate da Benveniste e persino da Saussure) e, all'avanguardia, alla massiccia svolta verso la linguistica formalizzata di indirizzo chomskiano, la cui feconda avventura è ancora in corso, ma nel cui orizzonte epistemologico un progetto del genere sarebbe difficilmente proponibile negli stessi termini.

Per tornare a Warburg, chiamato a rappresentare, forse per antifrasi, la storia dell'arte, ciò che non cessa di apparire attuale è il gesto deciso con cui la considerazione dell'opera d'arte (e, più in là, dell'immagine) venne da lui sottratta tanto all'esame della coscienza dell'artista che a quello delle strutture inconscie. Anche qui era lecito scorgere

un'analogia con Benveniste. Mentre, infatti, la fonologia (e, sulle sue orme, l'antropologia levi Straussiana) si era mossa, con indubbi vantaggi, verso lo studio delle strutture inconscie, la teoria benvenistiana dell'enunciazione, investendo il campo del soggetto e il problema del passaggio dalla lingua alla parola, apriva alla ricerca linguistica un ambito che non era propriamente definibile attraverso l'opposizione conscio/inconscio. Nello stesso tempo, la ricerca comparatistica culminata nel Vocabolario offriva dei risultati che non era possibile apprezzare convenientemente attraverso l'opposizione diacronia/sincronia, storia/struttura. In Warburg, proprio ciò che poteva apparire come una struttura archetipica inconscia per eccellenza, - l'immagine - si mostrava invece come un elemento decisamente storico, come il luogo stesso dell'operare conoscitivo umano nel suo confronto vitale col passato. Ciò che così emergeva alla luce non era, però, né una diacronia né una sincronia, ma il punto in cui, nella rottura stessa di questa opposizione, si produceva il soggetto umano.

Il problema che, in questa prospettiva, si presenta come immediatamente preliminare a ogni svolgimento del pensiero warburghiano è quello - genuinamente filosofico - dello statuto dell'immagine e, in particolare, del rapporto fra immagine e parola, fra immaginazione e ragione, che già in Kant aveva prodotto la situazione aporetica dell'immaginazione trascendentale. Poiché proprio l'immagine (potrebbe essere questo il frutto supremo dell'insegnamento di Warburg) è il luogo dove il soggetto si spoglia della mitica consistenza psicosomatica che, di fronte a un altrettanto mitico oggetto, gli era stata conferita da una teoria della conoscenza che era, in verità, una metafisica travestita, per ritrovare la sua purezza originale e - in senso etimologico - speculativa. La «ninfà» warburghiana non è, a quest'altezza, né un oggetto esterno né un ente intrapsichico, ma la figura più limpida dello stesso soggetto storico. Così come l'atlante Mnemosyne (che apparve ai suoi successori troppo banale e, insieme, zeppo di capricciosi idiotismi) non è, per la coscienza dello studioso, un repertorio iconografico, ma qualcosa come uno specchio di Narciso. Per chi non se ne avveda, esso risulta inservibile o appare, tutt'al più, come un'imbarazzante questione privata del maestro, del genere della sua tanto chiacchierata malattia mentale. Come non vedere, al contrario, che ciò che attraeva Warburg in questo cosciente e rischioso gioco di alienazione mentale era proprio la possibilità di afferrare qualcosa come la pura materia storica, del tutto analoga a quella che la fonologia indoeuropea aveva offerto alla più segreta malattia di Saussure?

È superfluo ricordare che né l'iconologia né la psicologia dell'arte hanno sempre reso giustizia a queste esigenze. Semmai, com'è stato suggerito da Wolfgang Kemp, è in una ricerca eterodossa come quella di Benjamin sull'immagine dialettica che potremmo riconoscere un esito fecondo del lascito warburghiano. Continua, intanto, ad apparire indilazionabile la pubblicazione degli scritti inediti di Warburg custoditi presso l'istituto londinese.

Note

¹ La boutade su Warburg come creatore di una disciplina «qui, à l'inverse de tant d'autres, existe,

mais n'a pas de nom» è di Robert Klein (in *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris 1970, p. 224).

² Nel 1933, con l'avvento del nazismo, l'Istituto Warburg fu, come noto, trasferito a Londra, dove, nel 1944, fu incorporato nell'Università di Londra. Cfr. Fritz Saxl, «The history of Warburg's library», in Ernst H. Gombrich, *Aby Warburg, An Intellectual Biography*, The Warburg Institute, London 1970, p. 325-326. [Cfr. ora la traduzione, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano 1983.]

³ La pubblicazione della bella «biografia intellettuale» di Warburg a opera dell'attuale direttore del Warburg Institute, Ernst H. Gombrich, colma solo in parte questa lacuna. Essa costituisce oggi la sola fonte per la conoscenza degli inediti di Warburg.

⁴ La testimonianza è di Fritz Saxl, «The history», *op. cit.*, p. 326.

⁵ *Ästhetisierende Kunstgeschichte*. L'espressione si legge, fra l'altro, in una nota inedita del 1923. Cfr. Ernst H. Gombrich, *op. cit.*, p. 88.

⁶ La conferenza fu pubblicata in lingua inglese nel 1939. «A Lecture on Serpent Ritual», in *Journal of the Warburg Institute*, n. 4, 1939, pp. 277-292.

⁷ Giorgio Pasquali, «Aby Warburg», in *Pegaso*, aprile 1930. Ora in Giorgio Pasquali, *Pagine stravaganti*, Sansoni, Firenze 1968, vol. I, p. 44.

⁸ Tito Vignoli, *Mito e scienza*, Fratelli Dumolard, Milano 1879.

⁹ La costituzione della sua biblioteca occupò Warburg per tutta la vita e fu, forse, l'opera alla quale egli consacrò maggiori energie. Alla sua origine sta un fatidico episodio infantile: a tredici anni, Aby, che era il primogenito di una famiglia di banchieri, offrì a suo fratello minore Max di cedergli la sua primogenitura in cambio della promessa di comprare tutti i libri che egli gli avrebbe chiesto. Max accettò, non immaginando certo che lo scherzo infantile sarebbe diventato realtà.

Warburg ordinava i suoi libri non con i criteri alfabetici o aritmetici in uso nelle grandi biblioteche, ma secondo i suoi interessi e il suo sistema di pensiero, fino al punto di cambiare l'ordine a ogni variazione dei suoi metodi di ricerca. La legge che lo guidava era quella del «buon vicino», secondo la quale la soluzione del proprio problema era contenuta non nel libro che si cercava, ma in quello che gli stava accanto. In questo modo, egli fece della biblioteca una sorta di immagine labirintica di se stesso, il cui potere di fascinazione era enorme. Saxl riferisce l'aneddoto di Cassirer, che, entrato per la prima volta nella biblioteca, dichiarò che doveva o fuggire immediatamente o restarvi chiuso per anni. Come un vero labirinto, la biblioteca conduceva il lettore alla meta sviandolo, da un «buon vicino» all'altro, in una serie di *détours* alla fine dei quali egli incontrava fatalmente il minotauro che lo aspettava fin dall'inizio e che era, in un certo senso, Warburg stesso. Chi ha lavorato nella biblioteca, sa quanto ciò sia vero ancora oggi, malgrado le concessioni che sono state fatte nel corso degli anni alle esigenze della biblioteconomia.

¹⁰ Ernst H. Gombrich, *op. cit.*, p. 222.

¹¹ Ivi, p. 89.

¹² È caratteristico della *forma mentis* di Warburg che egli presenti spesso i suoi scritti come contributi a scienze ancora da fondare. Anche il suo grande studio sulla divinazione nell'età di Lutero è presentato come un contributo al «manuale» tuttora mancante *Della servitù dell'uomo moderno superstizioso*, che dovrebbe essere preceduto da un'indagine scientifica, anch'essa incompiuta, su *Il rinascimento dell'antichità demonica nell'età della Riforma tedesca*. In questo modo egli riusciva, da una parte, a includere nei suoi scritti una tensione verso il proprio autosuperamento che è una delle non ultime ragioni del loro fascino e, dall'altra, a far apparire il suo progetto globale attraverso una sorta di «presenza per difetto» che ricorda il principio aristotelico secondo il quale «anche la privazione è una forma di possesso» (Met. 1019 B, 5).

¹³ *Arte italiana e astrologia internazionale nel palazzo Schifanoja di Ferrara*, Atti del x Congresso internazionale di Storia dell'arte, Roma 1922; trad. it. in A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 268.

¹⁴ Di Spitzer si vedano, in particolare gli *Essays in Historical Semantics*, Russell & Russell, New York 1948. Per un giudizio sull'opera di Traube, si legga quanto scrive Pasquali in «Paleografia quale scienza dello spirito», in *Nuova Antologia*, 1 giugno 1931, ora in Giorgio Pasquali, *op. cit.*, p. 115.

¹⁵ Il termine tedesco *Nachleben* usato da Warburg non significa propriamente «rinascita», come si è talvolta tradotto, e neppure «sopravvivenza». Esso implica l'idea di quella continuità dell'eredità pagana che per Warburg era essenziale.

¹⁶ In una lettera all'amico Mesnil, che aveva formulato il problema di Warburg nel modo tradizionale («Que représentait l'antiquité pour les hommes de la Renaissance?»), Warburg precisò che «più tardi, nel corso degli anni, il problema si ampliò nel tentativo di comprendere il significato della vita postuma del paganesimo per l'intera civiltà europea». Cfr. Ernst H. Gombrich, *op. cit.*, p. 307.

¹⁷ Sull'opposizione fra società «fredde» (o senza storia) e società «calde», che moltiplicano l'incidenza dei fattori storici, si veda quanto scrive Claude Lévi-Strauss in *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, pp. 309-310.

¹⁸ Ernst H. Gombrich, *op. cit.*, p. 242.

¹⁹ «I dinamogrammi dell'arte antica sono trasmessi in uno stato di tensione massima, ma non polarizzati quanto alla loro carica energetica attiva o passiva, agli artisti che imitano, rispondono o ricordano. È solo il contatto con la nuova epoca che produce la polarizzazione. La polarizzazione può portare a un rovesciamento radicale (inversione) del significato che essi avevano per l'antichità classica.» «L'essenza degli engrammi tiasotici come cariche bilanciate in una bottiglia di Leida prima del loro contatto con la volontà selettiva dell'epoca.» Ernst H. Gombrich, *op. cit.*, pp. 248-249.

²⁰ L'interpretazione warburghiana della *Melencolia* di Dürer come «foglio di conforto umanistico contro il timore di Saturno», che trasforma l'immagine del demone planetario, ha largamente determinato le conclusioni dello studio di Panofsky-Saxl: *Dürers Melencolia I. Eine Quellen- und Typengeschichtliche Untersuchung*, Teubner, Leipzig-Berlin 1923.

²¹ Le pagine in cui Warburg svolge questa interpretazione delle figure di Burckhardt e di Nietzsche sono fra le più belle che egli abbia scritto: «Dobbiamo imparare a vedere Burckhardt e Nietzsche come captatori di onde mnemoniche e capire che essi presero coscienza del mondo in due modi fondamentalmente diversi. [...] Entrambi sono sismografi sensibilissimi le cui fondamenta tremano quando devono ricevere e trasmettere le onde. Ma c'è un'importante differenza fra loro: Burckhardt riceveva le onde che venivano dal passato, ne sentiva l'inquietante tremore e cercò di rafforzare le fondamenta del proprio sismografo. [...] Egli sentì chiaramente il pericolo della sua professione e il rischio di soccombere, ma non si arrese al romanticismo. [...] Burckhardt era un necromante con piena coscienza; egli evocò degli spettri che lo minacciavano seriamente, ma li sconfisse costruendosi la sua torre di osservazione. Egli è un veggente come Linceo: siede nella sua torre e parla [...] era e rimase un illuminatore, ma non volle essere altro che un semplice maestro. [...] Che tipo di veggente è Nietzsche? Egli è il tipo del Nabi, del profeta antico che corre nella strada, si strappa le vesti, minaccia e trascina a volte il popolo con sé. Il suo gesto deriva da quello del portatore di tiro che costringe chiunque a seguirlo. Di qui le sue osservazioni sulla danza. Nelle figure di Nietzsche e di Burckhardt due antichi modelli di profeti stanno a confronto nella regione in cui s'incontrano le tradizioni latine e tedesche. La questione è quale dei due tipi può meglio sopportare il trauma della sua vocazione. Uno di essi cerca di trasformarla in un appello. L'assenza di una risposta continuamente mina le sue fondamenta: dopotutto egli era un maestro. Due figli di pastori reagiscono in modo opposto al sentimento della presenza divina nel mondo». Ernst H. Gombrich, *op. cit.*, pp. 254-257.

²² Ivi, p. 253.

²³ Ivi, p. 223. La concezione warburghiana dei simboli e della loro vita nella memoria sociale può ricordare l'idea junghiana di archetipo. Il nome di Jung non compare però mai nelle note di Warburg. Non bisogna dimenticare, d'altra parte, che le immagini sono per Warburg realtà storiche, inserite in un processo di trasmissione della cultura, e non entità astoriche.

²⁴ Nell'introduzione a Aby Warburg, *La rinascita*, *op. cit.*, p. xvii.

²⁵ Su Giulio Camillo e il suo teatro si veda Frances Yates, *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, London 1966, cap. 6.

²⁶ Sul circolo ermeneutico si vedano le magistrali osservazioni di Leo Spitzer, in *Linguistics and Literary History*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1948; trad. it. in *Critica stilistica e semantica storica*, Laterza, Bari 1966, pp. 93-95.

²⁷ L'osservazione è di Heidegger, che ha fondato filosoficamente il circolo ermeneutico in *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927, pp. 151-153.

²⁸ Aby Warburg, Sandro Botticelli «Geburt der Venus» und «Frühling», Hamburg und Leipzig 1893;

trad. it in Aby Warburg, *La rinascita*, op. cit., p. 58.

²⁹ Ernst H. Gombrich, op. cit., p. 303.

³⁰ *Orientalisierende Astrologie*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, n. 6, 1927.

Poiché occorre sempre di nuovo salvare la ragione dai razionalisti, è bene precisare che le categorie di cui Warburg si serve per la sua diagnosi sono infinitamente più sottili della contrapposizione corrente fra razionalismo e irrazionalismo. Il conflitto è, infatti, interpretato da lui in termini di polarità e non di dicotomia. La riscoperta della nozione goethiana di polarità ai fini di una comprensione globale della nostra cultura è fra le più feconde eredità che Warburg lascia alla scienza della cultura. Ciò è particolarmente importante se si considera che la contrapposizione di razionalismo e irrazionalismo ha spesso falsato l'interpretazione della tradizione culturale dell'Occidente.

³¹ Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1955, p. 31.

³² Erwin Panofsky, *Studies in Iconology*, Oxford University Press, New York 1939; trad. it. in *Studi di iconologia*, Einaudi, Torino 1975, p. 246.

³³ Né Panofsky né gli studiosi che più di lui furono vicini a Warburg e assicurarono, dopo la sua morte, la continuità dell'istituto, da Fritz Saxl a Gertrud Bing e Edgar Wind (quanto all'attuale direttore, Ernst Gombrich, egli entrò a far parte dell'Istituto dopo la morte di Warburg) hanno mai preteso di essere considerati successori di Warburg nella sua ricerca di una scienza senza nome al di là delle frontiere della storia dell'arte. Ciascuno di essi ha approfondito, spesso in modo geniale, l'eredità di Warburg ai limiti della storia dell'arte, ma senza oltrepassarli tematicamente in un approccio globale dei fatti della cultura. Ed è probabile che ciò abbia corrisposto anche a un'oggettiva necessità vitale e organizzativa dell'istituto, la cui attività ha comunque segnato un incomparabile rinnovamento degli studi di storia dell'arte. Resta che, per quel che concerne la «scienza senza nome», il *Nachleben* di Warburg aspetta ancora l'incontro polarizzante con la volontà selettiva dell'epoca. Sulle personalità degli studiosi connessi col Warburg Institute, si veda Carlo Ginzburg, «Da A. Warburg a E.H. Gombrich», in *Studi Medievali*, vol. VII, n. 2, 1966.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3-4, 1949. Ripubblicato in Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 24-25.

³⁵ L'affermazione di Valéry (in *Regards sur le monde actuel*, Paris 1945) va qui intesa non solo in senso geografico.

³⁶ «Der Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der FrühRenaissance», in *Kunstchronik*, vol. 25, 8 maggio 1914; trad. it. in Aby Warburg, *La rinascita*, op. cit., p. 307.

Perché studiare il potere: la questione del soggetto¹

di Michel Foucault

Le idee che intendo discutere in questa sede non costituiscono né una teoria né una metodologia. Vorrei innanzitutto dire qual è stato lo scopo del mio lavoro negli ultimi vent'anni. Non si è trattato di analizzare i fenomeni del potere e neppure di elaborare i fondamenti di tale analisi. Il mio obiettivo è stato invece di fare la storia dei diversi modi in cui nella nostra cultura gli esseri umani vengono resi soggetti. Nel mio lavoro mi sono occupato di tre modi di oggettivazione che trasformano gli esseri umani in soggetti.

Il primo è quello di indagini che cercano di darsi lo statuto di scienze: per esempio, l'oggettivazione del soggetto che parla nella *grammaire générale*, nella filologia e nella linguistica. O ancora, in questo primo modo, l'oggettivazione del soggetto produttivo, del soggetto che lavora, nell'analisi della ricchezza e dell'economia. Oppure, terzo esempio, l'oggettivazione del puro e semplice fatto di essere vivi nella storia naturale o nella biologia. Nella seconda parte del mio lavoro ho studiato l'oggettivazione del soggetto in quelle che chiamerei «pratiche di divisione». Il soggetto è diviso al suo interno o è diviso dagli altri. Questo processo lo oggettiva. Ne sono esempi il pazzo e il normale, il malato e il sano, i delinquenti e i «bravi ragazzi». Infine ho cercato di studiare – è il lavoro che sto svolgendo ora – il modo in cui un essere umano diventa un soggetto. Per esempio ho scelto l'ambito della sessualità – come gli individui hanno imparato a riconoscersi in quanto soggetti della «sessualità».

Il tema generale della mia ricerca non è dunque il potere ma il soggetto. È vero che mi sono interessato direttamente alla questione del potere. Mi è parso ben presto chiaro che, nel momento in cui il soggetto umano è collocato entro rapporti di produzione e di senso, è parimenti collocato entro rapporti di potere molto complessi. Ora, mi è sembrato che la storia e la teoria economica fornissero un buono strumento per studiare i rapporti di produzione, che la linguistica e la semiotica offrissero strumenti per studiare i rapporti di significazione, ma per i rapporti di potere non avevamo strumenti di analisi. Facevamo ricorso solamente a modi di pensare il potere basati su modelli legali, come: che cosa legittima il potere? Oppure facevamo ricorso a modi di pensare il potere basati su modelli istituzionali come: che cos'è lo Stato?

Era dunque necessario ampliare l'ambito della definizione di potere se si

voleva usarla per studiare il processo di oggettivazione del soggetto. Abbiamo bisogno di una teoria del potere? Dal momento che una teoria presuppone una precedente oggettivazione, non può essere assunta come base del lavoro analitico. Ma il lavoro analitico non può procedere senza una costante e parallela concettualizzazione. E la concettualizzazione implica un pensiero critico, una verifica costante.

La prima cosa da verificare è quello che chiamerei il «bisogno di concetti». Intendo dire che la concettualizzazione non dovrebbe essere fondata su una teoria dell'oggetto – l'oggetto concettualizzato non è l'unico criterio per una buona concettualizzazione; dobbiamo conoscere le condizioni storiche che motivano la nostra concettualizzazione: abbiamo bisogno della consapevolezza storica della nostra situazione attuale. La seconda cosa da verificare è il tipo di realtà con cui abbiamo a che fare.

Il collaboratore di un noto giornale francese manifestò una volta sorpresa: «Perché tanti discutono oggi della nozione di potere? È un argomento così importante? E davvero tanto autonomo che se ne può discutere senza prendere in considerazione altri problemi?». La sorpresa di questo giornalista mi stupisce. Non credo all'affermazione che questa questione sia stata sollevata per la prima volta nel xx secolo. In ogni caso per noi non è solamente una questione teorica, ma fa parte della nostra esperienza. Vorrei citare solo due «forme patologiche» – le due «malattie del potere» – il fascismo e lo stalinismo. Una delle tante ragioni per cui le troviamo così enigmatiche è che, nonostante la loro unicità storica, non sono per niente originali. Hanno usato ed esteso i meccanismi già presenti nella maggior parte delle altre società. Di più: nonostante la follia interna loro propria, hanno usato in larga misura le idee e i dispositivi della nostra razionalità politica.

Ciò di cui abbiamo bisogno è una nuova economia dei rapporti di potere – e uso la parola *economia* nel suo senso teorico e pratico. In altri termini: da Kant in poi il ruolo della filosofia è di impedire alla ragione di andare al di là dei limiti di ciò che è dato nell'esperienza, ma dallo stesso momento – cioè a partire dallo sviluppo dello Stato moderno e dalla gestione politica della società – il ruolo della filosofia è diventato anche quello di sorvegliare i poteri eccessivi della razionalità politica. Il che è una pretesa non piccola. Siamo tutti consapevoli di questi fatti banali. Ma che siano banali non significa che non esistano. Ciò che dobbiamo fare è scoprire – o cercare di scoprire – a quale problema specifico e forse originario essi sono connessi. La relazione tra razionalizzazione ed eccessi del potere politico è evidente. Non abbiamo bisogno di aspettare la burocrazia e i campi di concentramento per riconoscere l'esistenza di tali rapporti. Ma il problema è: come trattare un fatto tanto chiaro?

Faremo il processo alla ragione? A mio parere, niente sarebbe più sterile. Primo, perché questo campo non ha niente a che spartire con la colpa o l'innocenza. Secondo, perché è privo di senso fare riferimento alla ragione come

all'entità contraria della non-ragione. Infine, perché un processo di questo genere ci metterebbe in trappola, a recitare la parte arbitraria e seccante del razionalista o dell'irrazionalista.

Indagheremo il tipo di razionalismo che sembra essere specifico delle nostre culture moderne e che ha origine nell'*Aufklärung*? Penso che questo sia stato l'approccio di alcuni esponenti della Scuola di Francoforte. Non è tuttavia mia intenzione avviare una discussione sui loro lavori, per quanto essi siano molto importanti e di grande valore. Piuttosto, proporrei un altro modo per indagare i legami tra razionalizzazione e potere.

Sarebbe bene non considerare la razionalizzazione della società e della cultura come un tutto, ma analizzare tale processo in campi diversi, ognuno in relazione a un'esperienza fondamentale: la follia, la malattia, la morte, la delinquenza, la sessualità e così via. Penso che la parola *razionalizzazione* sia pericolosa. Ciò che dobbiamo fare è analizzare razionalità specifiche, invece di invocare sempre l'avanzamento della *razionalizzazione* in generale. Anche se l'*Aufklärung* è stata una fase molto importante nella nostra storia e nello sviluppo della tecnologia politica, penso che dobbiamo fare riferimento a processi molto più remoti se vogliamo comprendere come siamo rimasti intrappolati nella nostra stessa storia.

Vorrei proporre un altro modo per procedere ulteriormente verso una nuova economia dei rapporti di potere, un modo più empirico, collegato più direttamente alla nostra situazione attuale, che comporta un legame più forte tra teoria e pratica. Consiste nell'assumere come punto di partenza le forme di resistenza contro le diverse forme di potere. Per usare un'altra metafora, esso consiste nell'usare tali resistenze come un catalizzatore chimico per portare alla luce i rapporti di potere, localizzarne la posizione, individuarne il punto di applicazione e i metodi adottati. Invece di analizzare il potere dal punto di vista della sua razionalità interna, si tratta di analizzare i rapporti di potere attraverso l'antagonismo delle strategie. Per esempio, per scoprire che cosa la nostra società intende per normalità, forse dovremmo indagare cosa avviene nel campo della follia. O cosa intendiamo per legalità nel campo dell'illegalità. E così per capire quali sono i rapporti di potere in gioco, forse dovremmo indagare le forme di resistenza e i tentativi che sono stati fatti per scindere tali rapporti.

Prendiamo come punto di partenza una serie di opposizioni che si sono sviluppate negli ultimi anni: l'opposizione al potere degli uomini sulle donne, dei genitori sui bambini, della psichiatria sul malato mentale, della medicina sulla popolazione, dell'amministrazione sui modi in cui vive la gente. Non basta dire che queste sono lotte antiautoritarie, dobbiamo tentare di definire con maggior precisione ciò che hanno in comune.

1) Sono lotte «trasversali», non sono cioè limitate a un solo paese. Naturalmente, si sviluppano più facilmente e maggiormente in certi paesi, ma non sono circoscritte a una forma particolare di regime economico o politico.

2) L'obiettivo di queste lotte riguarda gli effetti di potere in quanto tali. Per esempio, la professione medica non viene criticata principalmente perché è un interesse economico, ma perché esercita un potere incontrollato sui corpi delle persone, sulla loro salute, sulla loro vita e sulla loro morte.

3) Queste sono lotte «immediate» per due ragioni. Con queste lotte la gente critica gli aspetti del potere che le sono più vicini, quelli che esercitano la loro azione sugli individui. Non cercano il «nemico principale», ma il nemico immediato. Neppure si aspettano di trovare una soluzione al problema in un tempo futuro (come liberazioni, rivoluzioni, fine della lotta di classe). Rispetto alla scala teorica di spiegazione e rispetto al parametro rivoluzionario che polarizza lo storico, sono lotte anarchiche. Ma non sono questi i loro aspetti più originali. Quelli che seguono mi sembrano più specifici.

4) Sono lotte che mettono in discussione la condizione dell'individuo: da una parte affermano il diritto a essere diversi e sottolineano tutto ciò che rende gli individui veramente individuali. Dall'altra, attaccano tutto ciò che isola l'individuo, rompe i suoi legami con gli altri, spezza la vita comunitaria, rinchiude l'individuo in se stesso e lo vincola alla propria identità in modo forzato. Queste lotte non sono propriamente a favore o contro l'«individuo», ma sono piuttosto contro il «governo dell'individualizzazione».

5) Sono contro gli effetti di potere legati al sapere, alla competenza e alla qualificazione: sono lotte contro i privilegi del sapere. Ma sono anche contro la segretezza, la deformazione e le immagini mistificanti imposte alla gente.

In questo non c'è niente di «scientifico» (cioè una credenza dogmatica nel valore del sapere scientifico), ma non c'è neppure un rifiuto scettico e relativistico di ogni verità verificata. Ciò che qui viene messo in discussione è il modo in cui circola e funziona il sapere, i suoi rapporti con il potere. In breve il *régime de savoir*.

6) Infine, tutte queste lotte di oggi ruotano intorno al problema: chi siamo? Sono un rifiuto delle astrazioni, della violenza di Stato economica e ideologica che ignora chi siamo individualmente e sono anche un rifiuto dell'inquisizione scientifica o amministrativa che determina chi siamo. In breve, l'obiettivo principale di queste lotte, non è tanto attaccare «questa o quella» istituzione di potere o gruppo o élite o classe, ma piuttosto una tecnica, una forma di potere. Questa forma di potere è rivolta all'immediata vita quotidiana che categorizza l'individuo, lo segna della sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui. È una forma di potere che rende gli uomini soggetti. Ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcuno attraverso il controllo e la dipendenza, oppure legato alla propria identità dalla coscienza o conoscenza di sé. Entrambi i significati suggeriscono una forma di potere che soggioga e assoggetta.

In generale si può dire che ci sono tre tipi di lotte: contro le forme di dominio (etnico, sociale e religioso), contro le forme di sfruttamento che separano gli

individui da ciò che producono, oppure contro ciò che lega l'individuo a se stesso e lo sottomette in questo modo ad altri (lotte contro l'assoggettamento, contro forme di soggettività e di sottomissione). Penso che nella storia si possano trovare moltissimi esempi di questi tre tipi di lotte sociali, ora isolati uno dall'altro ora uniti. Ma anche quando sono uniti, uno di essi il più delle volte prevale. Per esempio, nelle società feudali erano prevalenti le lotte contro le forme di dominio etnico e sociale, anche se lo sfruttamento economico poteva essere molto importante tra le cause di rivolta.

Nel XIX secolo si è posta in primo piano la lotta contro lo sfruttamento. E ai nostri giorni la lotta contro le forme di assoggettamento, contro la sottomissione della soggettività, sta diventando sempre più importante, anche se non sono scomparse le lotte contro le forme di dominio e di sfruttamento. Al contrario.

Ho l'impressione che non sia la prima volta che la nostra società si trovi di fronte a questo tipo di lotta. Tutti quei movimenti, che ebbero luogo nel XV e XVI secolo e di cui la Riforma fu l'espressione e il risultato principale, dovrebbero essere analizzati come una grande crisi dell'esperienza occidentale della soggettività e come una rivolta contro il tipo di potere religioso e morale che diede forma, durante il Medioevo, a tale soggettività. Il bisogno di avere un ruolo diretto nella vita spirituale, nell'opera di salvezza, nella verità che sta nella Bibbia – tutto ciò era una lotta per una nuova soggettività. Conosco le obiezioni che si possono fare. Possiamo dire che tutti i tipi di assoggettamento sono fenomeni derivati, che sono semplicemente le conseguenze di altri processi economici e sociali: forze di produzione, lotte di classe e strutture ideologiche che determinano la forma della soggettività. Certamente i meccanismi di assoggettamento non possono essere studiati al di fuori del rapporto con i meccanismi di sfruttamento e di dominio. Tuttavia essi non costituiscono semplicemente il «terminale» di meccanismi più fondamentali. Essi hanno rapporti complessi e circolari con le altre forme.

Il motivo per cui nella nostra società questo tipo di lotta tende a prevalere è dovuto al fatto che dal XVI secolo in poi si è sviluppata costantemente una nuova forma di potere politico. Questa nuova forma politica, come tutti sanno, è lo Stato. Ma il più delle volte lo Stato è immaginato come un tipo di potere politico che ignora gli individui, che guarda solo agli interessi della totalità o, dovrei dire, di una classe o di un gruppo tra i cittadini. È del tutto vero. Ma vorrei sottolineare il fatto che quella dello Stato (ed è una delle ragioni della sua forza) è una forma di potere sia individualizzante sia totalizzante. Non è mai esistita, penso, nella storia delle società umane (neppure nell'antica società cinese) una combinazione così abile di tecniche di individualizzazione e di procedure di totalizzazione all'interno delle medesime strutture politiche. Ciò è dovuto al fatto che lo Stato occidentale moderno ha integrato in una nuova forma politica una vecchia tecnica di potere che aveva origine nelle istituzioni cristiane.

Possiamo chiamare questa tecnica di potere: potere pastorale.

Innanzitutto qualche parola su questo potere pastorale. È stato spesso affermato che il cristianesimo ha prodotto un codice etico sostanzialmente diverso da quello del mondo antico. Meno rilievo viene dato, di solito, al fatto che esso ha proposto e diffuso in tutto il mondo antico nuovi rapporti di potere. Il cristianesimo è l'unica religione che si è organizzata come Chiesa. E, in quanto tale, pone come principio generale che alcuni individui possano, in virtù dei loro meriti religiosi, servirne altri non in qualità di principi, magistrati, profeti, indovini, benefattori, educatori, ma in qualità di pastori. Questa parola designa tuttavia una forma molto particolare di potere:

1) È una forma di potere il cui scopo finale è quello di garantire la salvezza dell'individuo nell'aldilà.

2) Il potere pastorale non è semplicemente una forma di potere che comanda, deve anche essere pronto a sacrificarsi per la vita e la salvezza del gregge. È perciò diverso dal potere regale che esige il sacrificio dei sudditi [*subjects*] per salvare il trono.

3) È una forma di potere che non si occupa solo della comunità nel suo complesso, ma di ogni individuo in particolare per tutto il corso della sua vita.

4) Infine, questa forma di potere non può essere esercitata senza conoscere profondamente i pensieri e i sentimenti degli uomini, senza esplorare le loro anime, senza costringerli a rivelare i loro segreti più reconditi. Implica un sapere della coscienza e una capacità di guidarla.

Questa forma di potere è infine rivolta verso la salvezza (a differenza del potere politico). È oblativa (a differenza del principio di sovranità), è individualizzante (a differenza del potere legale), si estende e pervade tutta la vita, è legata a una produzione di verità – la verità dell'individuo stesso. Ma tutto ciò, direte, fa parte della storia; il potere pastorale, sebbene non sia scomparso, ha comunque perso gran parte della sua efficacia. Questo è vero, ma penso che dovremmo distinguere due aspetti del potere pastorale: l'istituzionalizzazione ecclesiastica che è finita o ha perlomeno perso vitalità dal XVIII secolo in poi e la sua funzione, che si è invece diffusa e moltiplicata al di fuori dell'istituzione ecclesiastica. Verso il XVIII secolo si è verificato un fenomeno importante: vi è stata una nuova distribuzione, una nuova organizzazione di questo tipo di potere individualizzante.

Non penso che si debba considerare lo «Stato moderno» come un'entità che si è sviluppata al di sopra degli individui, ignorando che cosa essi sono e trascurando addirittura la loro stessa esistenza, bensì come una struttura molto sofisticata in cui gli individui possono essere integrati a una sola condizione: che la loro individualità venga modellata in una forma nuova e sottomessa a un insieme di modelli molto specifici. In un certo senso possiamo considerare lo Stato come la matrice moderna dell'individualizzazione o come una nuova forma di potere pastorale. Ancora qualche parola su questo nuovo potere

pastorale.

1) Possiamo notare un cambiamento di obiettivi. Non si trattava più di condurre gli uomini alla salvezza nell'aldilà, ma di garantirla in questo mondo. E in tale contesto la parola *salvezza* assume significati diversi: salute, benessere (cioè ricchezza sufficiente, livello medio di vita), sicurezza, difesa dagli imprevisti. Una serie di scopi «mondani» prendeva il posto degli scopi religiosi del tradizionale ufficio pastorale, tanto più facilmente dal momento che quest'ultimo aveva per vari motivi assolto in modo accessorio proprio ad alcuni di essi. Basti pensare al ruolo della medicina e alla sua funzione di assistenza che le Chiese cattolica e protestante hanno assicurato per lungo tempo.

2) Contemporaneamente sono aumentati i funzionari del potere pastorale. In alcuni casi questa forma di potere veniva esercitata dall'apparato statale o comunque da un'istituzione pubblica, come la polizia (non dobbiamo dimenticare che nel XVIII secolo la forza di polizia non venne istituita solo per garantire la legge e mantenere l'ordine o per aiutare i governi nella lotta contro i nemici, ma per assicurare servizi urbani, igiene, salute e tutte le misure necessarie per l'artigianato e per il commercio). In altri casi il potere veniva esercitato da iniziative private, enti assistenziali, benefattori e in genere filantropi. Ma anche le vecchie istituzioni, come la famiglia, vennero mobilitate in questo periodo e assunsero funzioni pastorali. Il potere pastorale veniva inoltre esercitato da strutture complesse quali la medicina, che comprendeva iniziative private con la vendita delle prestazioni secondo i principi dell'economia di mercato, ma anche istituzioni pubbliche come gli ospedali.

3) Infine, il moltiplicarsi degli scopi e degli agenti del potere pastorale ha indirizzato lo sviluppo del sapere sull'uomo su due funzioni: una, globale e quantitativa, rivolta alla popolazione, l'altra, analitica, rivolta all'individuo. Questo significa che il potere di tipo pastorale, che per secoli – per più di un millennio – era stato legato a un'istituzione religiosa ben definita, si diffuse improvvisamente nell'intero corpo sociale e trovò sostegno in un gran numero di istituzioni. E al posto di un potere pastorale e di un potere politico, più o meno legati tra di loro, più o meno rivali, si ebbe una «tattica» individualizzante che caratterizzava una serie di poteri: quelli della famiglia, della medicina, della psichiatria, dell'educazione e dei datori di lavoro.

Alla fine del XVIII secolo Kant scrisse su un giornale tedesco – il *Berliner Monatschrift* – un breve saggio intitolato «Was ist Aufklärung?». Per molto tempo venne considerato, e viene considerato ancora oggi, un lavoro di relativa minor importanza. Tuttavia non posso fare a meno di considerarlo molto interessante e inquietante perché qui per la prima volta un filosofo propone come compito filosofico di indagare non solo il sistema metafisico o i fondamenti del sapere scientifico, ma un evento storico – un evento recente, addirittura contemporaneo. Quando nel 1784 Kant si chiedeva «Was ist Aufklärung?» intendeva dire: cosa ci sta succedendo adesso? Cosa ci sta capitando? Che cos'è

questo mondo, questo periodo, questo preciso momento in cui stiamo vivendo? Oppure, in altre parole: che cosa siamo? Come *Aufklärer*, come parte dell'Illuminismo? Confrontate questa domanda con quella cartesiana: chi sono io? Io come soggetto unico ma universale e atemporale? Io, per Descartes, è chiunque, in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento? Ma Kant si chiede qualcosa d'altro: che cosa siamo? In un ben preciso momento della storia. Il quesito di Kant si presenta come un'analisi di noi e insieme del nostro presente. Penso che questo aspetto della filosofia abbia assunto un'importanza sempre maggiore. Hegel, Nietzsche... Certo, l'altro aspetto della «filosofia universale» non è scomparso. Ma il compito della filosofia come analisi critica del nostro mondo è qualcosa che diventa sempre più importante. Forse il più irrinunciabile di tutti i problemi filosofici è quello del presente e di che cosa siamo in questo preciso momento.

Forse ai nostri giorni l'obiettivo non è quello di scoprire che cosa siamo, ma di rifiutare quello che siamo. Dobbiamo immaginare e costruire quello che potremmo essere, per liberarci di questo tipo di «doppio legame» politico che è l'individualizzazione e la totalizzazione simultanea delle moderne strutture di potere. La conclusione sarebbe allora che il problema politico, etico, sociale, filosofico dei nostri giorni non è quello di tentare di liberare l'individuo dallo Stato e dalle istituzioni statali, ma di tentare di liberarci sia dallo Stato sia dal tipo di individualizzazione che è legata allo Stato. Dobbiamo promuovere nuove forme di soggettività rifiutando il tipo di individualità che ci è stato imposto per tanti secoli.

traduzione dall'inglese di Roberto Cagliero

Note

¹ Titolo originale: *Why Study Power: The Question of the Subject*, in H. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 206-216. Si tratta della prima parte, scritta da Foucault direttamente in inglese, dell'*Afterword* al volume intitolata: «The Subject and Power».

Ermeneutica come *koiné*

di Gianni Vattimo

Che significa la tesi, che si può ragionevolmente proporre, secondo cui l'ermeneutica è la *koiné* della filosofia o, più in generale, della cultura degli anni Ottanta? In termini di fatto, significa che, come in decenni passati c'è stata una egemonia del marxismo (negli anni Cinquanta e Sessanta) e dello strutturalismo (negli anni Settanta, procedendo per grandi schemi), così oggi, se c'è un idioma comune della filosofia e della cultura, esso va individuato nell'ermeneutica. Naturalmente, non «si prova» né che nei decenni a cui ci siamo richiamati «ci fosse» una egemonia marxista e strutturalista; né che oggi «ci sia» una egemonia ermeneutica. L'affermazione sull'ermeneutica come *koiné* sostiene solo, dal punto di vista della descrizione fattuale, che, come in passato gran parte delle discussioni filosofiche o di critica letteraria o di metodologia delle scienze umane facevano i conti con marxismo e strutturalismo, spesso anche senza accettarne le tesi, così oggi questa posizione centrale sembra essere stata assunta dall'ermeneutica. Al momento della pubblicazione di *Verità e metodo* di Gadamer (1960), l'ermeneutica era un termine specialistico, indicava ancora, per la cultura comune, una disciplina molto specifica legata all'interpretazione di testi letterari, giuridici, teologici; oggi il termine ha assunto un significato filosofico generale, indica (come spesso è accaduto per altre espressioni, pensiamo a «filosofia del linguaggio», che per alcuni anni ha indicato *tout court* la filosofia analitica) sia una disciplina filosofica specifica, sia un orientamento teorico, una «corrente»; all'ermeneutica, in entrambi questi significati – e non senza una certa ambiguità, inevitabile peraltro – si riconosce di fatto una centralità che è attestata dalla presenza del termine, delle tematiche ermeneutiche e dei testi che le espongono, nel dibattito, nell'insegnamento, nei corsi universitari, e anche in quei terreni – come la medicina, la sociologia, l'architettura, per nominarne alcuni – che cercano nuovi collegamenti con la filosofia.

Tutto ciò, nella sua consapevole vaghezza, equivale solo alla constatazione, necessariamente generica, di una accresciuta popolarità dell'ermeneutica nella cultura di oggi. La constatazione si fa meno generica se, oltre a riferire un'impressione, si cercano le possibili ragioni di questa attualità dell'ermeneutica. La ricerca di tali ragioni costituisce un primo modo di

precisare il significato della tesi, ci si interroga cioè su che cosa voglia dire, che bisogni, esigenze, trasformazioni esprima il fatto – se è tale – della nuova popolarità di cui l'ermeneutica gode. Questo primo passo – che cosa si esprime nell'attualità dell'ermeneutica – prelude a un secondo: quello che si domanda verso dove punti, in che direzione indichi, l'interesse per l'ermeneutica. Né la prima né la seconda domanda, con le relative risposte, sono teoricamente irrilevanti per i contenuti e gli sviluppi dell'ermeneutica stessa: il fatto di esser divenuta idioma comune, se non egemone, pone probabilmente all'ermeneutica compiti ed esigenze nuove rispetto, per esempio, al progetto gadameriano del 1960; rispetto a queste esigenze e compiti è probabile che l'ermeneutica debba ridefinirsi, riducendo l'indefinitezza in cui, proprio in quanto *koiné*, si è venuta a trovare (esempio: nella cultura americana degli ultimi anni, ermeneutica è venuta a indicare più o meno tutta la filosofia europeo-continentale contemporanea, ciò che una volta, nello stesso ambiente culturale, andava sotto il nome di fenomenologia o di esistenzialismo: sono ermeneuti non solo Gadamer e Ricœur, ma anche Derrida e Foucault, per esempio, e Apel e Habermas...).

Dunque, se l'ermeneutica ha davvero assunto la posizione di una *koiné* culturale in questi ultimi anni, in funzione di quali esigenze ciò si è verificato? Una prima risposta a questa domanda potrebbe suonare: l'ermeneutica è la forma in cui un'esigenza storicistica si fa nuovamente valere dopo l'egemonia strutturalista. Non è infatti verosimile che la crisi e la dissoluzione dell'egemonia dello strutturalismo si sia verificata come puro e semplice effetto di «consumo» di una moda; cioè, per il fatto – innegabile, del resto – che a un certo momento il metodo strutturale era stato ridotto a caricatura con l'imporsi in tutti i campi delle scienze umane di schemi rigidi di catalogazione-descrizione mediante griglie di opposizioni binarie, che tendevano a privilegiare su ogni considerazione di contenuto la pura e semplice possibilità di reperire principi di ordine: anche certe esagerazioni della microstoria, di cui si diventa sempre più consapevoli, rispecchiano questo clima culturale esasperatamente formalistico, in cui tutto appariva degno di studio purché si lasciasse esibire come manifestazione di un qualche principio strutturante. Se il vertiginoso proliferare di schemi descrittivi più o meno fini a se stessi ha certamente contribuito alla dissoluzione dell'egemonia strutturalista proprio attraverso la sua radicalizzazione estrema, la crisi dello strutturalismo ha però ragioni più profonde, di cui la sua riduzione a caricatura è solo la manifestazione superficiale. Il metodo strutturale portato alle conseguenze estreme riduceva i contenuti all'inessenzialità perché collocava in una posizione di astratta neutralità, mai tematizzata, il soggetto «utente» del metodo stesso. I contenuti a cui il metodo si applica (il fumetto, il *feuilleton*; o la storia degli odori...) sono inessenziali nella misura in cui l'interesse dell'osservatore si rappresenta come puramente cognitivo. Ma proprio sulla purezza e cognitività di questo interesse

era necessario interrogarsi. Del resto, a ragione, gli strutturalisti avevano rivendicato anche il significato «politico» dello studiare gli uomini come formiche (secondo l'espressione di Lévi-Strauss nella polemica con l'«umanista» Sartre), di contro a una tradizione storicistica ed evoluzionistica che faceva dell'Occidente il centro del mondo e si volgeva facilmente in giustificazione ideologica dell'imperialismo. Lo strutturalismo è stato anche – e questo ne ha fatto, intorno al Sessantotto, un'arma teorica della sinistra: un fatto altrimenti incomprensibile – la teoria della decolonizzazione, lo sforzo di dare la parola alle culture altre. Tutto ciò però si è realizzato – come vediamo ora – a prezzo di una restaurazione «positivistica» della pretesa posizione neutrale dell'osservatore (e l'ossimoro althusseriano della «pratica teorica» aveva probabilmente, alla fine, questo significato). È possibile – sempre in questi termini di larghissime generalizzazioni di sociologia della cultura – che l'esaurimento della moda strutturalista corrisponda anche a una nuova fase dei rapporti tra cultura occidentale e culture «altre»: oggi che, bene o male, queste culture hanno preso la parola (prima tra tutte la cultura islamica, con la sua forza di pressione anche politica sull'Occidente), non si può più sfuggire al problema del rapporto tra l'«osservatore» e gli «osservati». Il dialogo con le culture altre è ormai un vero dialogo, non è più questione di renderlo possibile liquidando i punti di vista eurocentrici che lo strutturalismo voleva giustamente sconfiggere; si tratta di esercitarlo davvero, al di là, dunque, di posizioni puramente descrittive.

Anche senza giovarci di queste osservazioni molto approssimative, si possono richiamare, tra i segni del passaggio dalla *koiné* strutturalista alla *koiné* ermeneutica, certe vicende esemplari: quella del lavoro semiotico di Umberto Eco, per esempio, che negli anni recenti ha manifestato un interesse crescente per gli aspetti pragmatici dalla semiotica, spostando parallelamente il centro dell'attenzione da Saussure e Peirce, con tutto ciò che questo comporta. Nello stesso senso si muove l'itinerario di un pensatore che, se non si è mai presentato come strutturalista, ha tuttavia, influito in modo determinante nella definizione di quelle tematiche e nel loro imporsi a livello di cultura comune, cioè Jacques Derrida. Come ha segnalato Maurizio Ferraris,¹ i lavori più recenti di Derrida sono caratterizzati dall'interesse sempre più marcato per la collocazione istituzionale del filosofo, e in generale per il «conflitto delle facoltà» – insomma per gli aspetti pragmatici e storico-concreti della metafisica e della sua decostruzione. Fatti come questi sembrano indicare che la crisi della *koiné* strutturalista è motivata da esigenze in largo senso storicistiche. Sono queste esigenze che spiegano il «passaggio» all'ermeneutica, il suo presentarsi come il candidato più verosimile a valere come *koiné* culturale degli anni Ottanta.

Ma: come l'ermeneutica recepisce, più dello strutturalismo, l'esigenza di riconferire essenzialità ai contenuti e di tematizzare la posizione storica dell'osservatore? Si passa qui alla seconda delle domande in cui ci è sembrato di poter articolare la questione sul significato dell'attualità dell'ermeneutica.

Intendo qui discutere non solo se e fino a che punto, in generale, l'ermeneutica faccia valere proprio queste esigenze di essenzialità e di collocazione storica; ma anche mostrare che, per recepire davvero tali esigenze, che si sono esplicitate nel momento in cui è venuta presentandosi come *koiné*, l'ermeneutica deve ridefinirsi in maniera più coerente e rigorosa, ritrovando la propria ispirazione originaria (cioè la meditazione heideggeriana sulla metafisica e il suo destino).

In generale, che il pensiero si volga all'ermeneutica per ritrovare la storicità e l'essenzialità dei contenuti che lo strutturalismo aveva dimenticato, è legittimato dal peso determinante che la teoria dell'interpretazione, nella sua classica formulazione in Gadamer, conferisce alla *Wirkungsgeschichte* e al *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; l'interpretazione non è descrizione da parte di un osservatore «neutrale», ma è un evento dialogico in cui gli interlocutori sono ugualmente posti in gioco e dal quale escono modificati; si comprendono nella misura in cui sono compresi entro un orizzonte terzo, di cui non dispongono, ma nel quale e dal quale sono disposti. Mentre il pensiero strutturale aveva come suo *telos* la messa in luce, e la presa di possesso da parte della coscienza osservante, di ordini articolati secondo regole, il pensiero ermeneutico mette l'accento sull'appartenenza di osservante e osservato a un orizzonte comune, e sulla verità come evento che, nel dialogo tra i due interlocutori, «mette in opera» e modifica, insieme, questo orizzonte. Nel gioco, che in *Verità e metodo* di Gadamer è il modello dell'accadere della verità ermeneutica, i giocatori sono sempre anche giocati; e la coscienza, in quanto storicamente determinata, non può mai raggiungere la perfetta autotrasparenza. Formulandosi in questi termini, l'ermeneutica riprende e sviluppa l'eredità della critica esistenzialistica al razionalismo metafisico hegeliano, ma anche allo scientismo positivistico che, almeno in alcuni elementi essenziali, echeggia ancora nello strutturalismo. Il disagio storico-concreto (se valgono le ipotesi accennate sopra, anche «politico») per un pensiero che non rende conto dell'effettiva collocazione storica dell'osservatore non ha un significato diverso dalla critica esistenzialistica all'idealismo e al positivismo. L'esperienza vissuta – e fenomenologicamente constatata – del pensiero si rifiuta a schemi filosofici che suppongano il soggetto osservatore come punto di vista neutrale o – che è alla fine lo stesso – come opacità che si chiarisce fino alla assoluta autotrasparenza dello spirito hegeliano. L'ermeneutica, di contro alla pretesa (sia pure implicitamente) neutralità positivistica e strutturalistica, rivendica l'appartenenza del «soggetto» al gioco della comprensione e all'evento della verità, ma invece di inquadrare questo evento, come accadeva in Hegel, entro un processo diretto dal *telos* dell'autotrasparenza, considera l'appartenenza, il giocare essendo giocati, come una fase definitiva, non superabile in un momento finale di appropriazione e di consumo dei presupposti da parte del soggetto.

In che senso, però, la «fusione di orizzonti», l'intendersi dei due interlocutori

nello «spirito oggettivo», rappresenta per Gadamer un accadimento di verità? In un saggio molto importante per capire il significato che Gadamer attribuisce al proprio pensiero nella situazione filosofica attuale (quello sui *Fondamenti filosofici del ventesimo secolo*),² egli afferma che la filosofia deve oggi lasciarsi orientare dalle nozioni hegeliane di spirito oggettivo. La mediazione totale a cui Hegel pensava come al compito e *telos* supremo del pensiero non accade nell'autocoscienza dello spirito assoluto – una autocoscienza «monologica», sempre pensata ancora come la coscienza di un io cartesiano – ma nello spirito oggettivo: cioè la cultura, le istituzioni, le «forme simboliche» che costituiscono la sostanzialità della nostra vissuta umanità. Si potrebbe qui riprendere una lettura lacaniana della formula di Freud: non «Wo Es war soll *ich* werden», ma «Wo Es war soll *ich* werden». La verità si esperisce solo andando dove c'è la sostanzialità dello spirito oggettivo, non dissolvendo questa sostanzialità in una autocoscienza tutta spiegata. Gli sviluppi etico-politici che Gadamer ha dato negli ultimi anni alle premesse di *Verità e metodo*, per esempio nei saggi de *La ragione nell'età della scienza*,³ mostrano il significato che egli attribuisce a questa scelta per un hegelismo dello spirito oggettivo: il compito del pensiero consiste nel riportare tutto – per esempio, e anzitutto, gli esiti degli approcci specialistici alla realtà, come quelli dei linguaggi formalizzati della scienza e le loro applicazioni tecnologiche – al *logos* vivente nella tradizione della lingua, a quello che l'ultimo Habermas chiama il «mondo della vita» (con un termine husserliano nella lettera, ma forse più ermeneutico nella sostanza). Ma perché, si potrebbe domandare ancora, l'esperienza ermeneutica della verità deve configurarsi come un «andare nello spirito oggettivo»? Si tratta forse solo di quella abdicazione allo strapotere dell'oggetto che Adorno rimprovera a Heidegger nel capitolo sul «Bisogno ontologico» della *Dialettica negativa*? Gadamer però non è tanto un «tradizionalista» (per il quale la verità sarebbe ciò che si «adatta» al tramandato, al senso comune, al patrimonio culturale effettivamente ereditato di una società) quanto piuttosto un «classicista»: l'esperienza della verità è per lui un'esperienza di «integrazione», di appartenenza non conflittuale. Sono illuminanti a questo proposito le pagine sul bello (il *kalón* dei greci) sia in *Verità e metodo*, sia, successivamente, nel già citato *La ragione nell'età della scienza*. Chiamare una tale prospettiva «classicistica» è legittimo, nella misura in cui essa riprende il sogno sette-ottocentesco di un'esperienza greca come corrispondenza senza residui tra interno ed esterno, tra uomo e cittadino – la stessa che si risente nella nozione di «bella eticità» di Hegel e nella sua concezione dell'arte classica.

Ma questa concezione della verità come appartenenza, classicisticamente improntata, corrisponde davvero a quelle esigenze di storicità che l'ermeneutica, divenuta *koiné* (una *koiné* poststoricistica e poststrutturalistica) sembra chiamata a soddisfare? Non c'è forse il rischio che l'esperienza del vero come *kalón*, appartenenza non conflittuale degli interlocutori tra loro e

all'orizzonte della lingua, dello spirito oggettivo, della tradizione vivente, che li media, sia solo un altro modo di presentarsi dell'ideale di un soggetto trasparente, astorico, neutralizzato? È un dubbio legittimo, se si pensa a una certa impressione di inconcludenza che, non tanto nell'opera di Gadamer quanto nell'immagine corrente, l'ermeneutica sembra suscitare. Per il Gadamer di *Verità e metodo*, si trattava di rivendicare la legittimità di un'esperienza «extrametodica» della verità: la verità dell'arte, della storia, della tradizione che vive nella lingua; e la costitutiva linguisticità dell'esperienza. Questi obiettivi, Gadamer li ha raggiunti; ma anche in conseguenza di ciò è venuto in chiaro, nell'imporsi dell'ermeneutica come *koiné*, che essa non può fermarsi qui. Non si tratta né solo di rivendicare un modello «classicistico» di verità contro l'oggettivismo del metodo scientifico eretto a unico criterio del vero; né solo di riconoscere che si dà una verità extrametodica accanto alla verità scientifica. In definitiva, non si tratta di sostituire una «descrizione» ermeneutica dell'esperienza a una «realistica» o oggettivistica. Forse, è vero che una filosofia non può diventare una *koiné* se non esplicitandosi anche come programma di emancipazione. Da questo punto di vista, sebbene inaccettabili nei loro esiti (legati a una ripresa del kantismo, e dunque ancora a un'idea di soggettività «astorica»),⁴ le obiezioni di Habermas e Gadamer colpivano nel segno. E vero che la richiesta di una prospettiva emancipativa può apparire teoreticamente estranea all'ermeneutica; ma non lo è più tanto se si riflette che, comunque, per essere coerente con le proprie stesse premesse, una filosofia ermeneutica non può confondersi con una ennesima «descrizione» delle strutture dell'esperienza. Sostenendo che la verità non è anzitutto la proposizione che descrive fedelmente, dall'esterno, uno stato di cose, ma che è evento, risposta a messaggi che provengono da una tradizione, interpretazione di questi messaggi e accadimento di un messaggio nuovo trasmesso ad altri interlocutori – l'ermeneutica non può non impegnarsi concretamente nella risposta alla propria tradizione e nel dialogo con le «altre» tradizioni con cui si trova in contatto. L'ermeneutica non può essere solo teoria del dialogo; anzi, forse non può affatto pensarsi come *teoria* del dialogo (inteso come la vera struttura di ogni esperienza umana – ancora «metafisicamente» descritta nella sua essenza universale); ma deve articolarsi, se vuol essere coerente, *come* dialogo – dunque impegnandosi concretamente nei confronti dei contenuti della tradizione.

Qui l'esigenza «esterna» che richiede all'ermeneutica una prospettiva emancipativa si incontra con l'esigenza interna di «coerenza» e consequenzialità dell'ermeneutica stessa. Basta, insomma, una «teoria del dialogo»? Una descrizione dell'esperienza come «continuità», un appello a riportare l'esperienza alla ricchezza stratificata della nostra tradizione – dunque un certo classicismo anche nel senso più letterale e storico del termine? Una enfaticizzazione – la stessa che si trova, in ultima analisi, nella teoria dell'agire comunicativo di Habermas – della tolleranza, dello scambio argomentativo, della

ragione come ragionevolezza e persuasività esercitate nel dialogo sociale? Ma, nel dialogo, abbiamo – proprio come ermeneutici che non vogliono essere solo filosofi trascendentali – qualcosa da dire, e che cosa, oltre al parlare del dialogo come unico possibile luogo della verità?

Posta di fronte a queste richieste, che si fanno esplicite proprio quando essa diventa una *koiné*, l'ermeneutica dovrebbe essere condotta a rifare i conti con le proprie basi, e segnatamente con l'eredità heideggeriana. Nella urbanizzazione a cui (secondo la nota espressione di Habermas) Gadamer ha sottoposto l'heideggerismo, è andata perduta (o comunque è passata in secondo piano) una sua parte essenziale, la concezione heideggeriana della metafisica come storia dell'essere. Gadamer, com'è noto, non condivide affatto la «condanna» pronunciata da Heidegger contro la metafisica greca; per lui, ciò che si tratta di criticare – alla luce di una «fenomenologia» dell'esperienza vissuta che è anch'essa, però, altamente problematica dal punto di vista ermeneutico (giacché appare ancora troppo diretta dall'idea che si possa giungere alle cose stesse, e non solo alle «parole» trasmesse...) – è la riduzione della verità all'ambito del metodo scientifico-positivo, riduzione che è avvenuta tra Sette e Ottocento (e in cui il kantismo ha avuto una parte decisiva). Conformemente a queste premesse, *Verità e metodo* sembra, in conclusione, troppo poco radicale nel concepire la situazione della civiltà tecno-scientifica moderna: è vero che, sul piano etico-politico, Gadamer richiama alla necessità di ricondurre gli specialismi e le finalità settoriali alla coscienza comune e alla sua continuità con la tradizione che vive nella lingua; ma questa tradizione rischia di apparire un po' troppo umanisticamente stilizzata, come un (sia pur rispettabile) «supplemento d'anima».

Se, con Heidegger, pensiamo invece la metafisica come storia dell'essere – e dunque, anzitutto, una unità di base tra le «due culture», quella umanistica e quella scientifica, espressioni della stessa «epoca» dell'essere – è possibile che il pensiero ermeneutico riesca a formulare un programma emancipativo più radicale, in conseguenza di una più esplicita assunzione della propria collocazione storica. La vivente continuità della tradizione a cui dobbiamo riportarci per dare una regola a scienza e tecnica, e in genere per orientarci nella problematica etica, è proprio quella che Heidegger chiama storia della metafisica o storia dell'essere. In questa storia, non si evidenzia solo il problema di riconoscere, oltre o più fondamentalmente che la verità scientifica, anche la verità dell'arte, della storia ecc. Anche questo, certo; ma solo come momento di un più vasto processo, che Heidegger mette sotto il segno della «tendenza» costitutiva dell'essere a celarsi mentre si svela; cioè ad accadere come metafisica, fino al momento in cui, culminando nel *Ge-stell* (l'universale organizzazione tecnico-scientifica del mondo), la metafisica viene a fine e diventa possibile un suo oltrepassamento. È nei confronti di questa storia – e non, dunque, di una storicità che rischia sempre di essere genericamente intesa

come appartenenza e dialogicità – che l'ermeneutica storicamente si impegna e pensa il proprio compito, in termini radicalmente non trascendentali. Se l'ermeneutica non è la «scoperta» della costitutiva e *oggettiva* struttura dialogico-finita di *ogni* esperienza umana, ma un momento della storia della metafisica come storia dell'essere, sia il problema di pensarsi coerentemente come interlocutore di un dialogo, sia quello, connesso, di definirsi in rapporto a un compito di emancipazione (o a un compito storico) si configurano in modo diverso. Dire che l'ermeneutica è una tappa decisiva nel cammino attraverso cui l'essere si sottrae (anche letteralmente riducendosi, dissolvendosi) dal dominio delle categorie metafisiche della presenza dispiegata, colloca il pensiero ermeneutico in una posizione non contemplativa, ma impegnata, nei confronti di questo cammino, e gli fornisce anche guide e criteri per operare scelte di contenuto.

Per rispondere alle domande che le pone la sua nuova posizione di *koiné*, l'ermeneutica sembra dover ritrovare una, sia pur paradossale, filosofia della storia; paradossale perché il senso di questa filosofia della storia non è altro che la (lunga) fine della filosofia della storia. Del resto, anche le moderne filosofie della storia sono momenti essenziali di quella metafisica che Heidegger dichiara superabile solo nella forma della *Verwindung*, della ripresa-accettazione-distorsione. Ricœur, concentrandosi su «tempo e racconto», ha forse colto anche questa esigenza di ripensamento della storicità, anche se ancora una volta sembra risolverla sul piano di una descrizione strutturale, invece che in una radicale concezione dell'ermeneutica come momento della storia dell'essere. Al di fuori di una tale radicalizzazione, non si vedono per ora altre strade attraverso le quali l'ermeneutica possa rispondere alle domande che le provengono non solo dalla filosofia, ma da sempre più diversi e numerosi campi della cultura di oggi.

Note

¹ Maurizio Ferraris, «Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica», in *Nuova Corrente*, n. 3, 1984, pp. 351-378.

² È una conferenza parigina del 1962, tradotta in italiano in Hans-Georg Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, a cura di U. Margiotta, Marietti, Casale Monferrato 1973 (una nuova traduzione è stata pubblicata nel volume *Filosofia* '86, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Bari 1987).

³ *La ragione nell'età della scienza* (1976), trad. it. di A. Fabris, con introduzione di Gianni Vattimo, il Melangolo, Genova 1982.

⁴ Su questo punto, si veda il cap. iv del mio *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

Dallo spirito al fuoco

di Maurizio Ferraris

L'anima, quella che diciamo anima e non è che una
fitta di rimorso
lenta deplorazione sull'ombra dell'addio
mi rimbrottò dall'argine [...]
In che rapporto con l'eterno?
Mi volsi a chiederlo alla detta anima,
cosiddetta immobile, uniforme
rispose per lei (per me) una siepe di fuoco
crepitante lieve, come di vetro liquido.

VITTORIO SERENI, *Intervista a un suicida*

1. «Lo spirito, almeno in apparenza, non è un *grand mot* di Heidegger» (J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, p. 15). Così, per esempio, Beda Allemann, il grande studioso del romanticismo tedesco, scrive in *Hölderlin e Heidegger*: «Spirito è una di quelle parole che, a partire da *Sein und Zeit*, Heidegger usa solo tra virgolette. È una delle parole fondamentali della metafisica». Ora, la tesi più generale di Derrida in *De l'esprit* (che riproduce il testo di una conferenza pronunciata a Parigi nel marzo dell'anno scorso, nel quadro del convegno «Heidegger: questions ouvertes», organizzato dal Collège International de Philosophie) è che, malgrado le apparenze, lo spirito (*Geist*) è una parola-chiave del lessico filosofico heideggeriano. Ciò che non manca di gettar luce, e insieme di complicare, il problema della eredità speculativa di Heidegger, nonché la questione (pratico-politica) della adesione heideggeriana al nazismo.

Se Allemann ha potuto escludere, contro molte evidenze, il ruolo del *Geist* nel pensiero di Heidegger, non è stato certo per distrazione, ma piuttosto perché, se seguiamo sistematicamente le premesse teoretiche della riflessione heideggeriana, effettivamente «spirito» sembra una parola squalificata e metafisica. È così che si presenta il *Geist* in *Essere e tempo* (1927): se accettiamo l'orizzonte speculativo del capolavoro giovanile di Heidegger, lo spirito è una parola «il cui significato resta calato in una sorta di oscurità ontologica» (*De l'esprit*, p. 33): *Geist* rinvia infatti alla contrapposizione tra *res cogitans* e *res extensa*, e a tutto l'apparato concettuale della metafisica moderna che Heidegger si propone di oltrepassare. Tematizzare lo spirito come categoria positiva significa perciò accettare tranquillamente la scissione tra soggetto e oggetto, dando libero corso a tutto il soggettocentrismo del cartesianesimo, e a tutto l'oggettivismo che ne discende logicamente – come facoltà del soggetto-spirito di misurare, calcolare, dominare scientificamente il mondo degli enti. Il discorso sull'essere che non è l'essere dell'ente si concilia male con il ricorso allo spirito, perché *Geist* è già la posizione di un'anima, di una coscienza, di una persona, di

fronte a un oggetto delimitato come *Gegenstand*. Lo stesso vale per la tradizione delle *Geisteswissenschaften*, delle «scienze dello spirito», psicologicamente e positivisticamente determinate – una tradizione con cui Heidegger intende rompere risolutamente, pur recuperandone alcuni temi (a partire da quello, capitale, dell'ermeneutica): ma riprendendoli in modo tale da eliminarne il tenore *geisteswissenschaftlich* (infatti l'ermeneutica dell'ermeneutico proposta in *Essere e tempo* precede la costituzione del *cogito* e la sua contrapposizione all'oggetto).

Parola pregiudicata ed essenzialmente impropria, *Geist* appare in *Essere e tempo* solo tra virgolette. Bisognerebbe riuscire a pensare a uno spirito anteriore alla dialettica soggetto-oggetto, e alla forma volgare (hegeliana) del tempo, per la quale lo spirito cade nella storia. Bisognerebbe pensare uno spirito costitutivo del tempo. Ma questa promessa, che da *Essere e tempo* si protende verso una «seconda parte» dell'opera – che non vedrà mai la luce – resta sostanzialmente disattesa.

E tuttavia Heidegger non cessa di parlare di spirito. «Assumersi la carica del rettorato, è obbligarsi a guidare *spiritualmente* questa scuola.» Sono passati sei anni e nel *Discorso di rettorato* lo spirito «si presenta, lo spirito come tale, lo spirito nel suo spirito e nella sua lettera, il *Geist* si afferma senza virgolette. Si afferma attraverso l'auto-affermazione dell'università tedesca» (*De l'esprit*, p. 54). Ben lungi dallo svanire, il *Geist* appare qui a chiare lettere, cadono le virgolette, e lo spirito si carica di positività nazionalistica. Perché non è uno spirito qualsiasi quello a cui fa appello Heidegger nel suo *Discorso di rettorato*, ma il *Geist* nel suo nome e nel suo senso tedesco, quello spirito su cui si costituisce l'identità di una nazione ristretta fra Oriente e Occidente, e non garantita da confini naturali evidenti. Lo spirito di cui parla Heidegger nel 1933 vuole differenziarsi dalla «vuota sagacia» (*l'esprit* dei francesi) o dal «lavoro illimitato della comprensione» (lo spirito cartesiano diventato planetario nella scienza e nella tecnica). «Lo spirito – leggiamo nel *Discorso* – è l'esser-risolto all'essenza dell'essere, a una risoluzione che si accordi al tono dell'origine, e che è il sapere. E il *mondo spirituale* di un popolo, non è la sovrastruttura di una cultura, e meno che mai un arsenale di conoscenze e di valori utilizzabili, ma è la potenza di conservazione più profonda delle sue forze di terra e di sangue, in quanto potenza di e-mozione più intima.» Non solo riappare in forze un fantasma metafisico, ma ciò che viene evocato è il *Geist* nel suo radicarsi nel tema della terra-esangue; metafisica e nazionalismo si sposano «senza che vi sia alcunché di fortuito» (*De l'esprit*, p. 66). E in questo stesso spirito che va intesa l'*Introduzione alla metafisica*, posteriore di due anni al *Discorso di rettorato* – e neppure «giustificata» dal fatto di iscriversi in un contesto politico: «Il popolo tedesco, “il nostro popolo”, questo “popolo metafisico” per eccellenza, è insieme più spirituale e più esposto al pericolo. Perché è serrato in una morsa tra i suoi vicini europei, la Russia e l'America».

Lo spirito come *Geist* è il più adatto a pensare, così come tutta la lingua tedesca, l'idioma del popolo metafisico moderno per eccellenza, è l'unica in grado di tradurre il greco, la lingua del popolo metafisico antico. Anzi, lo *pneuma* greco non traduce adeguatamente il *Geist*. «Ecco dunque che tra le due lingue gemelle, il greco e il tedesco, che hanno in comune la massima ricchezza spirituale, una sola può dire che cosa hanno e sono in comune per eccellenza, lo spirito. E chiamare è dare a pensare» (*De l'esprit*, p. 113). «Non si può chiedere l'approvazione del greco. Se l'avesse data, l'avrebbe data quantomeno nella sua lingua. Avrebbe detto: sì, *pneuma* appunto, le nostre due lingue sono, dal punto di vista della possibilità di pensare (*noein?*), le più pneumatiche o pneumatologiche. Forse si sarebbe servito di altre parole, ma non avrebbe mancato di rivendicare la prerogativa del greco, la sola lingua che potesse dire e pensare tutto ciò. Più verosimilmente, nella logica di questo favoloso truismo, si può immaginare che il greco non avrebbe pensato neppure per un momento, e *pour cause*, ad associare il tedesco a una simile rivendicazione» (ivi, pp. 114-115).

Se già il greco non è, alla fine, che la traduzione-degradazione anticipata del tedesco, figuriamoci le altre lingue europee moderne, le lingue latine, per esempio, nate dall'umanesimo romano che è già la traduzione della tarda filosofia greca delle scuole – come si legge nella *Lettera sull'umanismo*. Ma Derrida ricorda qui un altro scritto heideggeriano «discusso e discutibile», l'intervista allo *Spiegel*, negli anni Sessanta, dove Heidegger dichiara che i discepoli francesi, quando incominciano a pensare, devono abbandonare la loro lingua, e passare al tedesco. «Possiamo immaginare la scena di queste confidenze, o meglio di questa “conferma”. Heidegger non l'ha certamente inventata: “loro” vanno a lamentarsi della propria lingua dal maestro e, è lecito supporlo, nella lingua del maestro. Nel suo fondo abissale, questa affermazione non è necessariamente priva di verità, e diventa persino un truismo ove si accetti una assiomatica fondamentale secondo cui il senso di *Geist*, *Denken*, *Sein*, e di qualche altra parola che non si lascia tradurre, e dunque si pensa in tedesco, anche se si è francesi. Che altro si può pensare e dire in tedesco? Ma la sicumera dogmatica, aggravata dal tono scortese di una dichiarazione propriamente invadente, sia per quel che dice che per quello che lascia intravedere, basterebbe a metterne in forse il fondamento. L'insolenza non è neanche una provocazione. Sonnacchia nella tautologia» (*De l'esprit*, pp. 111-112).

2. Ma non è solo in quanto nazionalista, bensì anzitutto in veste di metafisico – in una delle cadute nella metafisica a cui può cedere anche il più vigilante pensiero della *Überwindung der Metaphysik* – che Heidegger toglie le sue virgolette che circondavano-evitavano il *Geist* in *Essere e tempo*. E la metafisica non è una questione tanto facile da storicizzare o da gettare da un canto, anche nei suoi legami con i nazionalismi e i totalitarismi. «Il nazismo non è nato nel deserto. Lo si sa bene, ma bisogna sempre ricordarlo. E anche se, lontano da qualsiasi deserto, fosse cresciuto come un fungo nel silenzio di una foresta

europea, lo avrebbe fatto all'ombra di grandi alberi, al riparo del loro silenzio o della loro indifferenza ma nello stesso terreno. Non redigerò il catasto di questi alberi che formano in Europa una immensa foresta nera, non ne enumererò le specie. Per ragioni essenziali, la loro presentazione trascende lo spazio di una semplice mappa. Nella loro fitta tassonomia, porterebbero il nome di religioni, di filosofie, di regimi politici, di strutture economiche, di istituzioni religiose o accademiche. *In breve, di ciò che si chiama confusamente la cultura o il mondo dello spirito*» (*De l'esprit*, p. 179, corsivi miei).

L'idea del *Geist* (e della lingua e del popolo in cui si esprime il *Geist*) come superiore all'*esprit*, allo *spiritus*, e persino allo *pneuma*, è una vecchia idea del popolo metafisico per eccellenza. Kant deplorava il fatto che i francesi non avessero che la parola *esprit* per dire, insieme, *Geist* e *Witz* (la «vuota sagacia», appunto). Nei *Discorsi alla nazione tedesca*, Fichte diceva ai suoi compatrioti che il tedesco permette di intendere i concetti di altre lingue meglio di quanto queste non potessero: meglio che il francese, per esempio; e infatti Rousseau, prosegue Fichte, non era in grado di autocomprendersi così bene come avrebbe potuto invece intenderlo un tedesco. Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, ricordava che mentre gli altri popoli civilizzati avevano smarrito persino il concetto della filosofia, «noi tedeschi abbiamo ricevuto dalla natura la *missione superiore* di essere guardiani del fuoco sacro, come la famiglia degli Eumolpidi a Atene aveva la custodia dei misteri di Eleusi».

Il ricorso allo spirito è dunque peculiarmente tedesco, e poi tipicamente nazista? La questione non è affatto così semplice. *Adel des Geistes*, «nobiltà dello spirito», era per esempio l'elogio di Schopenhauer o Goethe, come parte buona della Germania, che Thomas Mann presentò all'opinione pubblica americana ed europea all'epoca del processo di Norimberga. Tanto più che, d'altra parte, il nazismo è anzitutto pensabile come l'ideologia del vitalismo, del corpo (antitesi dello spirito), e *proprio per questo* della razza e del razzismo. E anche contro il vitalismo delle filosofie della vita Heidegger organizza la sua sfortunata apologia dello spirito. Husserl era solito rimproverare a Heidegger e a Scheler una caduta nell'antropologia; così, in una conferenza del 1931, *Phänomenologie und Anthropologie*, Husserl scrive: «Nell'ultimo decennio, com'è noto, si è imposto, nella più giovane generazione filosofica tedesca un interesse rapidamente crescente per l'antropologia filosofica. La filosofia della vita di Wilhelm Dilthey, e un'antropologia di nuova forma esercitano ora un forte influsso. Anche il cosiddetto movimento fenomenologico è stato aggredito dalla nuova tendenza [...]. Si deve quindi poter prendere una decisione di principio scegliendo fra antropologia e trascendentalismo». Qui Husserl pensa a *Essere e tempo*. Heidegger ha molte ragioni per differenziarsi dalle filosofie della vita, e lo fa in tempi non sospetti; e infatti non solo in *Essere e tempo* non è indulgente nei confronti del vitalismo di Dilthey, e dell'idea dell'ermeneutica come ciò che riporta *in vita* le ombre esangui del passato; e anche nei corsi su Nietzsche a cavallo degli anni

Quaranta, il suo sforzo sistematico è sottrarre la riflessione nietzschiana all'orizzonte del biologismo. Ma l'opposizione alla vita in nome dello spirito complica ulteriormente le cose, per Heidegger ma soprattutto per noi.

Derrida esplicita i termini di una aporetica difficilmente aggirabile. Certo, il vitalismo ha a che fare con il fascismo (per quanto nel novero dei vitalisti si trovino pensatori come Bergson). Ma la condanna del vitalismo comporta altre implicazioni razzistiche (e, al principio o alla fine, metafisiche). In particolare, la subordinazione dell'animale di fronte all'uomo. Così, nelle conferenze tenute a Friburgo nel 1929-1930 in risposta alla domanda «Che cos'è il mondo?», Heidegger parla dell'animale come di quell'ente che è «povero di spirito» e «povero di mondo». L'animale, commenta Derrida, «accede all'ente ma, ecco che cosa lo distingue dall'uomo, non accede all'ente *come tale*» (*De l'esprit*, p. 81). Certo, «si tratta sempre di segnare un limite assoluto tra il *Dasein* umano, di prendere le distanze non solo da qualsiasi biologismo e da qualsiasi filosofia della vita (e, di lì, da qualsiasi ideologia politica che potrebbe ispirarvi più o meno indirettamente» (ivi, p. 85). L'animale, povero di mondo e di spirito, non può diventare il fine regressivo di una teleologia capovolta, cioè di un'apologia della belva bionda; ma «la negatività stessa di cui si legge il residuo in questo discorso sulla privazione non può evitare una certa teologia antropocentrica, e addirittura umanistica» (ivi, p. 86); «È chiaro che l'animale può cercare una preda, può calcolare, esitare, seguire o tentare una pista, ma non potrebbe mai propriamente interrogare. Analogamente, può servirsi di cose, persino strumentalizzarle, ma non potrebbe accedere a una *techne*» (ivi, p. 88). «Non si può dire, allora, che tutta la decostruzione dell'ontologia, quale viene intrapresa in *Sein und Zeit* in quanto dimette, in qualche modo, lo *spiritus* cartesiano-hegeliano nell'analitica esistenziale, si trova qui minacciata nel suo ordine, nella sua messa in opera, nel suo dispositivo concettuale, da parte di ciò che si chiama ancora, tanto oscuramente, animale» (ivi, p. 89). (In un testo di seminario del 1984-1985, «La main de Heidegger», pubblicato in un altro suo volume recentemente apparso, *Psyché. Invention de l'autre* (Galilée, Paris 1987, pp. 415-451), Derrida sviluppa le implicazioni metafisiche della subordinazione dell'animale in Heidegger. L'animale non muore, ma «decade»; la scimmia non ha una mano, ma un arto, non può dunque far segno, il che resta prerogativa della mano e dell'umano. Il pensatore della tecnica resta legato a un culto del «fatto a mano», dei testi scritti a penna, aborrisce la macchina per scrivere; per contro, «anche se non l'ha mai usata, Nietzsche è stato il primo pensatore dell'Occidente a servirsi di una macchina per scrivere, di cui conosciamo la fotografia» (*Psyché*, p. 423).

Si può vedere nel ricorso al *Geist* come parola-chiave della metafisica assoluta un cedimento alla metafisica e al nazismo; ma *Geist* è anche ciò che si contrappone al *Leben*, e di qui al biologismo e al razzismo. E però questa «buona causa», se vogliamo esprimerci così, non cancella l'appartenenza dello spirito a

una teleologia che pone l'uomo nel ruolo del signore del mondo, e certo di signore degli animali. «Questa teleologia umanista, non intendo criticarla. È più urgente, certo, ricordare che, malgrado tutte le denegazioni, resta *sinora* [...] il prezzo da pagare per la denuncia etico-politica del biologismo, del razzismo, del naturalismo ecc.» (*De l'esprit*, p. 87).

Ciò che emerge da questa aporetica travalica di gran lunga la questione del nazismo di Heidegger, e investe, alla fine e per propria necessità interna, il nesso complicato e a dir poco inquietante tra *umanesimo* e *terrore*. «Non ci si può smarcare dal biologismo, dal razzismo nella sua forma genetistica, non ci si può *opporvisi* se non reinscrivendo lo spirito in una determinazione opposizionale, facendone una unilateralità della *soggettività* [...]. La natura vincolante di questo programma resta molto forte, regna sulla maggior parte dei discorsi che, oggi e ancora per molto tempo, si oppongono al razzismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo ecc., e lo fanno in nome dello spirito, addirittura della libertà dello spirito, in nome di una assiomatica – per esempio quella della democrazia o dei “diritti dell'uomo” – che, direttamente o meno, ha a che fare con la metafisica della soggettività» (*De l'esprit*, p. 65). Ma una volta evocata la dimensione «propriamente umana» dello spirito, si è nuovamente avviato il processo metafisico della ragione soggettocentrica e autoritaria, pronta a escludere dall'orizzonte del *Geist* ciò che non è umano, come gli animali. O anche, per esempio, come gli zingari, gli indiani o gli esquimesi. Non è però questa volta Heidegger a farsi carico di questa affermazione, ma proprio Husserl, che nella *Crisi delle scienze europee* sostiene che «im *geistigen Sinn*», anche gli americani appartengono all'Europa, ciò che appunto non si può dire degli esquimesi, degli indiani, «o degli zingari che vagabondano perennemente in tutt'Europa». Questo discorso, pronunciato a Vienna, pochi anni prima dell'*Anschluss*, da un ebreo che aveva dovuto sospendere l'insegnamento in Germania, non è una deviazione dell'umanesimo, ma al contrario la quintessenza dell'apologia dello spirito della umanità europea, a detrimento di tutto ciò che non è propriamente umano (scrive altrove Husserl: «Come l'uomo, e anche il papua, rappresenta una nuovo stadio dell'animalità in opposizione alla bestia, così la ragione filosofica rappresenta un nuovo stadio nell'umanità e nella ragione»). Il papua, ammesso per paradosso nell'umanità, non rientra però certo nello stadio superiore dell'umano, rappresentato dallo spirito europeo, ed è in ciò proscritto insieme agli zingari). «In nome dello spirito e dell'Europa, giacché questo è il nostro unico proposito, non bisogna dimenticare che cosa hanno scritto e pensato certe “vittime”. E sempre in nome dello spirito. Heidegger avrebbe sottoscritto ciò che Husserl dice degli zingari? Avrebbe rigettato i “non-ariani” fuori dall'Europa, come fece colui che peraltro si sapeva “non-ariano”, Husserl? E se la risposta è “no”, verosimilmente “no”, siamo sicuri che non dipende da ragioni diverse da quelle che lo allontanavano dall'idealismo trascendentale?» Ciò che lui ha fatto o scritto è peggio? Dov'è il peggio? (*De l'esprit*, p. 96).

Oltre a rassicurarci quando vediamo apparire gli ideali umanistici come tutela contro la barbarie, si tratterebbe di pensare che, proprio nella misura in cui il nome e il concetto di barbaro è umanistico per eccellenza, e designa chi balbetta la lingua del greco, la lingua dello spirito – proprio in questa misura l'umanesimo può accreditare una cauzione del razzismo forse persino più grave (sottile, spirituale) del biologismo. E poi certo l'umanesimo è, come scriveva Sartre in *L'existentialisme est un humanisme*, il momento in cui ci troviamo su un piano in cui ci sono solo uomini, quindi il momento del dominio totale sulla terra attraverso il connubio di tecnica e metafisica. Replicando: «Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être», e aggiungendo: «Ogni umanismo si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di essa. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo, che presuppone, coscientemente o no, l'interpretazione dell'essente senza porre la domanda sulla verità dell'Essere – Heidegger non tematizza anche le implicazioni totalitarie dell'umanesimo?

3. Ciò che è complicato in questa dialettica è proprio questo, che gli stessi argomenti possono essere fatti valere in sensi antitetici: l'umanesimo come dominio incondizionato della razionalità soggettocentrica sul mondo è, al tempo stesso, l'orizzonte assiologico che orienta la tematica dei diritti dell'uomo; quest'orizzonte, tuttavia, che rompe con le seduzioni del biologismo e della belva bionda, giustifica la superiorità dell'uomo sull'animale, discorso che si rende, alla fine, disponibile per un'apologia della umanità europea (quella in cui si costituisce l'ideale di spirito e di *humanitas*) ai danni di altre umanità.

Il mondo non ha più bisogno dello spirito, lo dimette, così come non ha più bisogno dell'Europa. Ma è davvero un tutt'altro dallo spirito ciò che irrompe nelle guerre moderne? È un tutt'altro dall'Europa ciò che progressivamente la marginalizza mentre l'Amleto europeo, sull'immenso terrazzo di Elsinore, che va da Basilea a Colonia» scruta le ceneri delle battaglie? (Valéry, *Crise de l'esprit*, 1919). Sappiamo, per esempio, come Horkheimer e Adorno guardassero alla conflagrazione mondiale e alla provincializzazione dell'Europa come a un fenomeno *immanente* alla dialettica (europeo-umanistica) dell'Illuminismo; così pure, nel *Doktor Faustus*, Adrian Leverkühn non è un estraneo di fronte all'umanista Serenus Zeitblom, ne è invece l'amico di infanzia e in sostanza il doppio. L'umanesimo non incontra la barbarie come un radicalmente altro; ne condivide le premesse logiche, e se vi si oppone è solo in nome della memoria di epoche diverse, e di un affetto inutile, perché solamente offeso.

È ovvio che il pensatore della tecnica e del *Ge-stell* pensi alla destituzione dello spirito nelle forme di una dialettica immanente all'umanità europea, e non come l'irruzione di un tutt'altro. «La destituzione è un movimento *proprio* allo spirito, procede dal suo interno» (*De l'esprit*, p. 101). Si affaccia qui, in Heidegger, il pensiero schellinghiano del male come tormento dello spirito, ma interno allo spirito: riprendendo le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809),

Heidegger tematizza una lacerazione interna al *Geist* dell'uomo, ma non a quella di Dio. Si tratta della versione cristiana della dialettica dell'Illuminismo? Il male come genio maligno interno allo spirito è il corrispettivo religioso del pensiero secolare secondo cui la ragione è al tempo stesso amministrazione ed emancipazione?

«Con la *Professione di fede in Adolf Hitler e nello Stato nazional-socialista* (titolo sotto il quale venne diffusa l'allocuzione di Heidegger alla manifestazione elettorale degli scienziati tedeschi tenuta a Lipsia l'11 novembre 1933) sfida il giudizio dei posteri, i quali non possono sapere se in una situazione analoga non avrebbero commesso lo stesso errore. Ciò che inquieta è la riluttanza e l'incapacità del filosofo, dopo la fine del regime nazionalsocialista, ad ammettere anche con una sola frase il suo errore gravido di conseguenze» (Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, 1985, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 158). Non si sa quanto una simile ritrattazione potesse essere auspicabile, se pensiamo al modo imbarazzato in cui Heidegger accumulerà mezze giustificazioni in ordine al suo operato negli anni Trenta (per esempio, quando nella sua intervista allo *Spiegel* vuole scagionarsi dal fatto di avere tolto la dedica a Husserl in *Essere e tempo* adducendo il pretesto che, altrimenti, l'opera, ormai esaurita, non avrebbe potuto venire ristampata). Sembra forse più importante seguire il percorso *speculativo* di Heidegger, assistere allo sviluppo del tema dell'immanente duplicità dello spirito.

Vent'anni dopo la *Professione di fede in Adolf Hitler* e il *Discorso di rettorato*, Heidegger pubblica su *Merkur* «Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl» (poi raccolto in *In cammino verso il linguaggio*, 1959, Mursia, Milano 1973, pp. 45-81). Che cos'è lo spirito? si chiede Heidegger interrogando Trakl. La risposta è «der Geist ist das Flammende», e, più sotto, «der Geist ist Flamme». «Lo spirito – commenta Derrida – prende fuoco e dà fuoco [...]. Ciò che si prende e insieme si dà, è il fuoco. Il fuoco dello spirito» (*De l'esprit*, p. 133). «Nella determinazione affermativa dello spirito – lo spirito in-fiamma – risiede già l'interna possibilità del peggio. Il male ha la propria provenienza nello spirito stesso» (ivi, p. 157). «Il colpo, il giusto ma anche il malvagio, la piaga, la maledizione (sono parole di Heidegger) che colpiscono il *Geschlecht* umano, sono colpi dello spirito» (ivi, p. 175).

Abbiamo parlato più sopra di dialettica dell'Illuminismo trasposta in una dialettica dello spirito, che trattiene e dispiega in sé sia la redenzione sia la maledizione, lo spirito che si infiamma e che insieme dà fiamma, annichilisce, incenerisce. Lo spirito in-fiamma è lo *pneuma* pentecostale, ma – osserva Derrida – si può risalire ancora indietro, anche prima del pensiero cristiano dello *pneuma*-fuoco, sino al «pensiero ebreo come un inesauribile pensiero del fuoco» (*De l'esprit*, p. 165). Heidegger, tuttavia, pensa a questa duplicità del fuoco e dello spirito come ancora anteriore alla visione cristiana e onto-teologica dello *spiritus* e dello *pneuma*. «Colto dall'idioma tedesco, *Geist* darebbe a pensare anzitutto, e

originariamente, la fiamma» (ivi, p. 129). Prima della decadenza, cioè prima del movimento che porta lo spirito al *Tramonto dell'Occidente* (testo che risuona sicuramente nella visione entropica della *Seinsgeschichte*, della storia dell'essere come storia dell'oblio dell'essere), e prima della secolarizzazione per cui lo spirito, da Oriente a Occidente, si compie nella metafisica assoluta dell'*Enciclopedia* hegeliana – prima della storia, in sostanza, si darebbe a pensare uno spirito *ancora* anteriore, ma già duplice in se stesso, quello spirito che, paradossalmente, non si «traduce» né nel *ruah* ebraico né nello *pneuma* greco, bensì nel *Geist* tedesco.

È un movimento caratteristico del pensiero heideggeriano, che relativizza la storia del pensiero vedendola come la derivazione ridotta ed epocalmente determinata di un pensiero ancora più originario, che noi non abbiamo ancora incominciato a pensare. Qui siamo dunque in un ambito *anteriore* anche alla dialettica dell'Illuminismo o al pensiero cristiano del maligno e dello spirito santo. «Che cosa significa allora questo supplemento d'originarietà? Ha un minimo contenuto determinabile? Potrebbe essere una delle forme della questione verso cui ci incamminiamo. Ma anche un primo segno verso ciò che precede o eccede la stessa messa in questione» (ivi, p. 141).

Questo *recul* à l'*origine* può proseguire indefinitamente, sia perché il *Geist* a cui pensa Heidegger nel 1953 si concepisce come anteriore alla storia, cioè all'origine della storicità, come Apollo e Dionisio nella *Nascita della tragedia* e già prima in Schelling («tutto non è che Dioniso», citava da Schelling Derrida in *Force et signification*, 1963). Sia perché si può sempre opporre che questo arretrare verso un passato arci-originario non conduce all'origine della storia, ma si limita a ripetere la storicità e il suo decorso, pretendendo di essere tutt'altrimenti. È anche ovvio che una simile indecidibilità non è priva di conseguenze, perché lascia aperto il problema di sapere se il discorso sullo spirito-in-fiamma che Heidegger allestisce nel suo dialogo con Trakl sia o non sia solidale con l'infiammarsi dello spirito nel *Discorso di rettorato*. L'interrogativo, del resto, non finirebbe qui, perché il *Geist* invocato nel 1933 non era, per tutto quello che si è detto, un inconcepibile tutt'altro che facesse irruzione nella storia della filosofia; era anzi, per una dialettica carica di conseguenze, lo stesso spirito umanitario, come libertà dello spirito e dignità umana, che si poteva legittimamente opporre al biologismo nazista. È anche alla luce di questo movimento vertiginoso che l'idea di Derrida, di un sopravvanziamento dello spirito da parte della lettera, acquisisce un sicuro spessore problematico. Il meno che si possa dire dello spirito, è la sua oscura ambiguità – dar fiato all'argomento della libertà e della dignità dello spirito umano e, al tempo stesso, l'allearsi allo spirito di una nazione (proprio perché una nazione non è che l'*estensione* e insieme la *riduzione* dello spirito umano); così pure, nel suo opporsi al corpo, al *bios*, alla vita, lo spirito non cessa di allearsi indefinitamente, come *spirito vivente*. Lo spirito è materia altamente infiammabile, e tutta la storia del

logocentrismo sta a dimostrarlo. La difesa della lettera contro lo spirito, della cenere come resto del fuoco, costituisce una *chance* importante contro l'alleanza del *Leben* e del *Geist*, ed è forse la garanzia di una memoria che non sia nuovamente disposta a infiammarsi, sia pure anche soltanto nell'eloquente condanna delle malefatte dello spirito.

5. CON FOUCAULT, DERRIDA E GLI ALTRI

(1990-1999)

Nel decennio Novanta la rivista allarga il suo laboratorio filosofico fatto di continue esplorazioni e di conseguenti rielaborazioni del proprio patrimonio teorico. Lo stile di lavoro e l'impegno etico-politico si confermano: adesso, però, aut aut è diventata una piccola «macchina da guerra» che conta su una redazione funzionale e su una cerchia abbastanza ampia di «grandi» amici a livello internazionale (che compaiono anche nel colophon in un elenco di «collaboratori»). La redazione è formata meno da «vecchi saggi» che da giovani intellettuali cresciuti a Milano, a Pavia, e in buona parte a Trieste, il che fa sì che le riunioni non siano solo la «cucina» della rivista ma anche un'occasione costante di crescita collettiva (alla fine del decennio il gruppo redazionale è costituito da Graziella Berto, Laura Boella, Alessandro Dal Lago, Rocco De Biasi, Maurizio Ferraris, Edoardo Greblo, Giovanni Leghissa, Anna Maria Morazzoni, Gabriele Piana, Fabio Polidori, Rosella Prezzo, Pier Aldo Rovatti, Antonello Sciacchitano e Davide Zoletto).

Ho ricordato nel titolo del decennio i nomi di Foucault e Derrida perché, al di là delle loro firme sulla rivista, sono stati i principali punti di riferimento di questa nostra comune crescita critica. E, accanto a loro, nel medesimo orizzonte di confronti e aperture, anche altri, a cominciare da Gilles Deleuze con la sua insistenza sulla necessità di «inventare» la filosofia. Gregory Bateson (al quale aut aut rivolge a più riprese un'attenzione approfondita, cfr. n. 251 del 1992, n. 269 del 1995 intitolato Cornici, n. 282 del 1997 dedicato a Umorismo e paradosso) è a sua volta in prima fila nel numero di questi «altri», ma non meno rilevanti sono le presenze di Hannah Arendt (n. 239-240, 1990), di Edmond Jabès (n. 241, 1991), di Vladimir Jankélévitch (n. 270, 1995) o di María Zambrano (n. 279, 1997). Tutti questi input filosofici vanno visibilmente a depositarsi in alcuni tentativi di sintesi riflessive che costellano il decennio: vorrei in proposito ricordare il fascicolo Retoriche dell'alterità (n. 252, 1992), quello intitolato Scritture del pensiero (n. 259, 1994), quello sull'Epoca della psicanalisi (n. 264, 1994), quello sugli Scenari dell'esclusione (n. 275, 1996), quello dedicato a Pensare la follia (n. 285-286, 1998, che ricevette anche un riconoscimento nazionale), e infine quello su Parole e realtà nell'epoca di Internet (n. 289-290, 1999). A margine, vorrei anche menzionare la rubrica «Supplemento d'anima» (titolo, certo, ispirato a Foucault), comparsa su aut aut dalla metà del decennio.

Quanto ai testi qui di seguito antologizzati, essi rappresentano a loro volta dei semplici indicatori di un lavoro molto intenso che – osservato ora a distanza di parecchi anni – mi pare quasi sorprendente, considerando le nostre forze che restavano comunque abbastanza esigue.

Le pagine di Sergio Givone su «Debole e tragico» (n. 237-238, 1990) introducevano un ulteriore confronto a più voci sul pensiero debole. Quelle di Massimo Cacciari su Jabès appartengono allo speciale tutto dedicato a questo inventore di rabbini immaginari con il quale aut aut si sentiva in una particolare consonanza (n. 241 del 1991, a cura di Alberto Folin, Edmond Jabès, uno straniero).

Il magistrale saggio di Derrida, «Politiche dell'amicizia» (n. 242, 1991), è un primo

abbozzo dell'omonimo volume che sarà pubblicato di lì a poco. Le tre paginette di Hans Blumenberg, «L'Essere, un MacGuffin. Come preservare il desiderio di pensare» (n. 250, 1992) sono, a mio parere, una chicca di ironia anti-heideggeriana che collimava perfettamente con la nostra esigenza di introdurre una distanza nella «serietà» del filosofare.

In «Figura e scrittura in Oriente» (n. 259, 1994) viene testimoniato il contributo di Giampiero Comolli, che per tantissimi anni suggerì alla rivista temi di riflessione a partire dai suoi interessi per la psicanalisi.

Rosella Prezzo appartiene da sempre alla redazione di aut aut: in «L'origine condivisa» (n. 262-263, 1994) mette in risonanza la questione dell'incontro con l'altro con il riemergere della differenza originaria (e si avverte bene l'eco delle discussioni di quegli anni con Luce Irigaray e Luisa Muraro).

Jankélévitch, ecco un altro pensatore molto vicino alla sensibilità della rivista: l'intervista «Qualcosa di semplice, di infinitamente semplice» venne pubblicata nel citato fascicolo speciale a lui dedicato (n. 270 del 1995, a cura di Enrica Lisciani-Petrini). Non potevano, inoltre, mancare alcune pagine di Deleuze: «L'immanenza, una vita...» è uno dei suoi ultimi scritti (n. 271-272, 1996). Nello speciale a lui dedicato compare, subito dopo, il saggio di Fabio Polidori, «L'invenzione della filosofia» (n. 276, 1996).

Con «Dentro/Fuori. Scenari dell'esclusione», Alessandro Dal Lago apre l'omonimo fascicolo da lui curato (n. 275, 1996), proponendo con un respiro internazionale una questione ancora oggi decisiva nel dibattito teorico-politico della sinistra. Infine, «Perì mail» di Maurizio Ferraris (n. 289-290, 1999) è un profetico e ironico messaggio nella bottiglia sulla nascente rivoluzione planetaria nelle forme del comunicare.

Debole e tragico

di Sergio Givone

Pensare il pensiero tragico e il pensiero debole nei termini di una contrapposizione – quella corrente di «forte» e «debole» – ci porterebbe fuori strada. Ci porterebbe cioè a ignorare che entrambi nascono da un comune orizzonte: dove la crisi del razionalismo metafisico appare strettamente collegata alla rivendicazione del valore di verità dell'esperienza estetica ed ermeneutica. Questo è il primo equivoco da chiarire e non riguarda tanto la contrapposizione, ammesso che sia tale, di «pensiero tragico» e «pensiero debole», quanto il «senso» del pensiero tragico.

Il secondo equivoco da chiarire è quello per cui il «pensiero tragico» si darebbe nella forma di un «pensiero originario», e cioè nella forma di un afferramento di ciò che è accaduto in una origine, mitica o comunque supposta tale, che sarebbe stato, successivamente, occultato dalla tradizione filosofica e metafisica. È l'ipotesi che troviamo alla base dell'ultimo libro di Severino, dedicato a Eschilo, *Il giogo*. In questo libro viene perfettamente in chiaro come per Severino pensare il «tragico» significhi pensare un «pensiero originario», significhi, cioè, pensare l'origine che si annuncia nel tragico e precisamente quella da cui parte, si muove e si sviluppa il destino della filosofia occidentale. Severino legge l'inno a Zeus che si trova nell'*Agamennone*: lì si annuncia il «proprio», l'essenza della filosofia occidentale così come si annuncia l'essenza del tragico. Di qui l'identità, spesso sottovalutata, di tradizione occidentale e «pensiero tragico». Questo perché la verità è pensata nei termini di una tecnica della guarigione: la verità è quella tecnica della guarigione che permette di sollevare il mortale dal peso, altrimenti insostenibile, del dolore. Il dolore è un dato, è ciò che si dà, tale che il mortale semplicemente patisce, perché le scissioni non sono componibili, perché tra ciò che gli accade e il decreto divino c'è iato, lacerazione; il mortale non può che patire l'affanno, il dolore, l'angoscia. Là dove la verità intervenisse a dimostrargli che tutto, anche il suo stesso patire, oltre che le scissioni ontologiche, si inserisce nel tutto, lì la verità opererebbe nei termini di una guarigione; opererebbe catarticamente. Severino ha buon gioco, da questo punto di vista, a dire che l'idea del tragico come «ultimità della contraddizione» è un'idea soltanto moderna, che troviamo in Hölderlin e successivamente in Schelling, ma già nei proromantici, in Wackenroder, in

Schiller. L'idea che il tragico sia l'espressione di una contraddizione irrisolta, idea a cui soltanto Hegel si sarebbe sottratto, non ha nulla a che fare con il tragico antico. Tragico antico (che è poi anche il tragico che segna lo sviluppo della filosofia occidentale) è, invece, quel pensiero che pensa l'essenziale, e cioè pensa quella strategia della guarigione dove la verità appare nei termini di una ricomposizione della totalità infranta. Naturalmente, pensare la verità come strategia di ricomposizione significa pensare la verità come potenza, come tecnica e come forma del dominio, e da qui quella follia ecc...

Non è la tesi di Severino che importa qui esporre; importa, invece, sottolineare come Severino, in questo suo tentativo di recuperare il tragico all'origine e di recuperare il tragico come pensiero originario, sembri non fare i conti con Nietzsche, il quale, più avvertito di lui, aveva tentato, fino al 1872, la stessa operazione, salvo poi abbandonarla. Lo scritto interrotto *Sulla filosofia nell'età tragica dei greci* dice precisamente questo, dice l'impossibilità di pensare il tragico nei termini di un ricupero dell'originario. Che quello scritto si interrompa, che a quello scritto frammentario succeda uno scritto impostato in modo totalmente diverso, come *Verità e menzogna in senso extramorale*, là dove la prospettiva guarda direttamente al moderno, cioè a quella dissoluzione nominalistica del linguaggio che è propria del moderno, con ciò che dovrebbe dar da pensare circa l'impossibilità del ricupero del pensiero tragico come puro e semplice ritorno all'originario.

Un discorso sul tragico che tenga conto della difficoltà nietzschiana deve passare attraverso una tripla dimensione teorica. Fare i conti, primo, con quella che è la precomprensione del tragico stesso; secondo, con quella che è la tradizione del tragico stesso; terzo, con quella che è la genealogia del tragico. Un qualsiasi discorso che ignorasse, come perlopiù avviene, uno o l'altro di questi passaggi, credo sarebbe monco, resterebbe asfittico, non avrebbe quel carattere speculativo che invece il discorso sul tragico deve avere.

La precomprensione: la possiamo tematizzare attraverso quelle che sono le ultime *Stimmungen*, le ultime tonalità affettive con cui il pensiero filosofico, soprattutto quel pensiero che nasce dalla consapevolezza della rottura degli orizzonti epistemici, oggi presenta. Pathos e, più che pathos, disincanto. Il disincanto di cui parlo non è nient'altro che una *Stimmung*; non è, cioè, una categoria deducibile dalla storia dello spirito e neppure sociologicamente, weberianamente, applicabile a una determinata situazione. Il disincanto di cui parlo non è nient'altro che una tonalità affettiva, la quale si accompagna all'altra tonalità affettiva, a quel controcanto negativo su cui qualche filosofo si è interrogato (Pareyson per esempio), e che è esprimibile dalla constatazione: veniamo da un baratro di orrore e la filosofia tutto ha pensato meno che questo baratro. Questa doppia *Stimmung*, il disincanto come tonalità, come sensibilità diffusa e non come categoria, né sociologica né filosofica, e l'orrore non tematizzabile – queste venature religiose che appaiono nel pensare filosofico e

che il pensare conduce ai margini, pensando in termini di ombra, di risvolto, di negatività non concettuale – tutto ciò costituisce quello che potremmo chiamare precomprensione del tragico. È a partire da qui, da questo pathos, che il tragico appare come una figura in qualche modo delineabile e nominabile.

Naturalmente, restare sul piano della precomprensione, o, se si vuole, di quel mondo della vita che non si è ancora fatto concetto, significa restare sul piano che Heidegger avrebbe chiamato «psicologistico». Di qui l'importanza non di pensare il tragico nei termini di una affettività, patetica e forte, ma di legarlo, invece, a quella che è la sua tradizione: la sua tradizione nel moderno. Se ci limitassimo a cercarlo là dove il tragico si sarebbe dato in una sua supposta originarietà, non terremmo conto di ciò che è avvenuto nel moderno, a cominciare da Nietzsche e dal fallimento da cui lui stesso non ha avuto esitazioni a ritirarsi. Quindi la tradizione del tragico. Molto più diffusa ed estesa di quello che sembrerebbe a prima vista. Intanto c'è il «caso» Nietzsche. Nietzsche recepito, soprattutto in Germania, nel segno del tragico, soprattutto in ambito espressionista. Dall'anno della morte in poi, è tutto un fiorire di rivistine, in buona parte perse (sono lo sfondo su cui lavora Lukács) dove filosofi e letterati si riferiscono a Nietzsche raccogliendone questa segnatura, questa valenza tragica. L'interpretazione successiva di Nietzsche, quella sciagurata che tutti conosciamo, è posteriore a questa. Sono riviste quasi del tutto introvabili che venivano stampate in cento copie; circolavano in buona parte dattiloscritte e hanno avuto la sorte di molte opere espressioniste: sono state *magasiniert*, secondo la prassi con cui i bibliotecari nazisti hanno liquidato le opere non dichiaratamente censurabili, ma equivoche.

Nel 1901 esce il libro di Chestov *Dostoevskij e Nietzsche. La filosofia della tragedia*: vi si sostiene il paradosso per cui non si dà una filosofia della tragedia ma una contrapposizione tra pensiero tragico e tradizione metafisica e filosofica. Dove la filosofia pensa, platonicamente, a partire dall'identità, il pensiero tragico «sta» nella contraddizione. Il libro di Chestov (e poi quello di Merezkovskij, che ne riprende la tematica) circola a Heidelberg, alla scuola di Windelband, dove F. Stegun incontra Lukács e Bloch. Ma è interessante anche notare come il libro di Unamuno su *Il sentimento tragico della vita*, scopra già nel 1912, prima del libro sul *Trauerspiel* di Benjamin, l'origine del tragico moderno nel Barocco. La chiave del tragico, per Unamuno, è il «quien sabe?». È il capovolgimento di ogni tesi nel suo contrario, è il riconoscimento del carattere fondamentalmente enigmatico dell'essere: in altre parole è la possibilità di un pensare il tragico al di là della greicità, al di là del mondo greco, dove l'enigma è tuttavia raccolto in quel «raccogliente» che è il *logos* (*logos* da *legein*).

Questo per dire qualche cosa della tradizione del tragico così come si configura ai suoi inizi e come si sviluppa, attraverso tutta una serie di percorsi che chiamano in causa anche Heidegger. C'è un passo fondamentale del Nietzsche, dove Heidegger identifica il tragico e l'estetico, su base nietzschiana: il

tragico si dà soltanto là dove l'esperienza estetica, come esperienza d'infondatezza e di liberazione dalle strutture epistemiche del conoscere, coincide con l'esperienza dell'enigmaticità dell'essere. L'essere è enigmatico solo là dove è perfettamente infondato, solo là dove, come a teatro, non si dà che attraverso la finzione; solo là dove valgono, non i paradigmi dimostrativi, bensì le metafore e il gioco poetico dell'interrogarsi senza fondo, come dice Heidegger.

Nietzsche abbandona la ricerca del tragico nei termini di un risalimento all'origine, ma si apre a una forma di nominalismo linguistico a sfondo decisamente teatrale (teatro come «gioco» del linguaggio) e questo, dice Heidegger, è il luogo proprio del tragico moderno. Solo il moderno scioglie il *logos* nel mito, secondo il tentativo portato avanti e realizzato da Nietzsche in *Verità e menzogna in senso extramurale*.

Quello che ho descritto in termini generalissimi è il primo capitolo, la prima fase della tradizione del tragico. Si arriva così alla contrapposizione, che troviamo in autori come Ricoeur, da una parte, e Lacan dall'altra (alla base di Lacan c'è Goldmann), che riattualizza una contrapposizione molto antica: quella aristotelica e platonica. Ricordo la tesi del libro di Goldmann: il pensiero tragico è un pensiero moderno, anzi, a ben vedere, premoderno e postantico; un pensiero che dura l'*espace d'un matin*, da Pascal a Kant. Pascal e Kant scoprono nel tragico un generatore di collisioni infinite: alla base del tragico c'è ciò che non c'era nel mondo greco, l'idea di infinito. Il tragico non si dà (Ricoeur riprenderà questa tesi) se non sulla base di quella triplice rivoluzione, copernicana, darwiniana e in fondo freudiana, che ha spossessato il soggetto e lo ha messo di fronte a un'infinità irriducibile. L'uomo è spossessato dalla sua centralità nella natura, della sua possibilità di signoreggiarla, oltre che dell'unico possesso che gli era rimasto, del proprio inconscio, della propria casa. Questo spossessamento viene messo sia da Goldmann che da Ricoeur in rapporto con quel generatore di collisioni infinite che è la scoperta dell'infinito. Perché questo accade in Pascal e in Kant? Perché, appunto, la contraddizione nell'uno e nell'altro è esponenziale; là dove essa si innesta, là dove viene scoperta dà luogo ad aporie le quali, tutte, generano altre aporie. Infatti là dove lo spirito si contrappone alla natura come il mondo della libertà al mondo della necessità, anche lì lo spirito appare in sé aporetico, tanto è vero che la libertà non la sperimentiamo se non là dove le pulsioni, il male radicale, la natura che tuttavia ci costituisce fa di noi dei soggetti alla necessità. Kant nell'*Antropologia* cita il caso di colui che è condannato a morte *nonostante tutto*. L'uomo che ha avuto una vita infelicissima, ha commesso certo un delitto atroce, ma in un certo senso inevitabilmente, data la sua vita: abbandonato dai genitori, vissuto nelle taverne, per strada ecc., quest'uomo deve chiedere, in nome della sua dignità, di essere condannato a morte. E questo è il tragico moderno. Perché se non lo si condannasse a morte e si spiegasse la sua vita semplicemente in termini di pura

soggezione alla necessità lo si priverebbe di ciò che è più prezioso, e cioè della sua dignità. Certo, la sua vita si spiega perfettamente secondo necessità e, tuttavia, costui deve essere condannato a morte perché è un uomo e quindi libero. Questa generazione di collisioni irriducibili – secondo Goldmann – è il tragico. Ma il tragico non vede come questa generazione infinita trovi invece un punto di arresto, là dove si passa dal piano analitico al piano dialettico. Il pensatore dialettico è colui che, nell'infinito della storia, ritrova la possibilità di ricomporre ciò che dal punto di vista analitico sembrerebbe eternamente sfuggire all'infinito. Dunque: il tragico è quella figura del moderno che sta tra la rottura della cosmologia medievale e la nascita del pensiero dialettico. Ma con ciò Goldmann riprende la più pura tradizione aristotelica, secondo la quale il tragico e la sua violenza trovano ricomposizione nella *polis*, che è la dimensione in cui le differenze sono tenute salde nella loro unità. Carattere pedagogico del tragico: si porti l'uomo della strada a vedere le tragedie, così impara qual è la fine di chi vuole sottrarsi al movimento di ricomposizione delle contraddizioni.

Se leggiamo il Seminario VII di Lacan, dove interpreta la figura di Antigone, troviamo la stessa cosa. La linea è perfettamente omogenea, è unilineare e va da Aristotele a Lacan. Nell'*Antigone* – dice Lacan – il conflitto tragico è fondato sul contrasto tra le leggi della città e le leggi non scritte. È Hölderlin, cioè la modernità, che legge il contrasto che strazia Antigone nei termini di un'opposizione irriducibile, mentre il greco coglieva il tragico nell'irrigidimento di Antigone, cioè nel fatto che Antigone fosse così rigida da non ammettere compromesso, che non collocava la differenza in rapporto all'unità. Ciò che invece «vedeva» lo spettatore. Il fatto che Antigone si rifiuti a qualsiasi compromesso fa di lei un'eroina tragica, ma, appunto, un'eroina che soccombe a qualche cosa che è ulteriore al tragico stesso. Come si vede il tragico è interpretato sempre di nuovo nei termini di una ricomposizione della totalità. Lungo questa linea Lacan incontra Aristotele, anche se la cosa può sembrare sconcertante.

Ricœur a sua volta, esattamente come Platone, vede nel tragico il mito (il racconto, l'ordine narrativo) nell'atto di autodistruggersi. Il tragico costringe a un giudizio senza appello, necessario e impossibile: qui e ora, indipendentemente da quella finale ricomposizione del senso che il mito garantisce *solo se* filosoficamente interpretato. Di qui il carattere perfettamente aporetico del tragico. Il tragico come crisi della filosofia. Questa è la tradizione del tragico. Almeno nel senso che, se pensiamo il tragico nel moderno, lo dobbiamo pensare attraverso questa tradizione. Tuttavia, proprio gli autori che hanno cercato di pensare modernamente il tragico richiamandosi all'antichità, hanno paradossalmente indicato che il tragico antico *non* è quello moderno e che proprio l'idea di una tradizione del tragico fa sì che si debba pensare a una sostanziale diversità tra ciò che gli antichi pensavano il tragico fosse e ciò che i moderni vedono in questa categoria. Da questo punto di vista il saggio più

importante e decisivo è certamente quello di Kierkegaard intitolato «Il tragico antico e il tragico moderno». È curioso come in questo saggio Kierkegaard per primo noti come il tragico moderno non si possa dare che sulla base di quella categoria dell'infinito che è veramente la categoria più impropriamente tragica. Kierkegaard definisce il tragico antico in rapporto con il «limite»: come un'esperienza che ha un tratto materno; come il rifluire dell'inquietudine nel riposo; come, in altri termini, il rifluire dell'*apeiron* nel *peras*. Giacché questo è il tragico, il disordine dell'*apeiron* che in qualche modo si mostra e che sembra irrecuperabile, alla fine è nuovamente raccolto, appare nuovamente riconciliato con se stesso e, appunto, il disordine rifluisce nel limite.

Il limite è la chiave del tragico antico. Ma il concetto di limite è anche alla base del concetto di *polis*. Tanto è vero che il disordine di cui gli eroi della tragedia fanno esperienza è in definitiva disordine sociale, che minaccia la composizione di quell'ordine (e di quel limite) su cui è fondata la *polis*. Per il greco non esiste tragico se non in rapporto alla *polis*. Kierkegaard coglie bene questo dato quando, appunto, definisce il tragico antico come un ritornare dell'infante presso la madre, come esperienza che ha un tratto materno.

Non così il tragico moderno, perché, kierkegaardianamente, il tragico moderno è *questa stessa esperienza* del limite nel suo farsi abissale, nel suo sfondarsi, nel suo portarsi *oltre* il limite. Esperienza il cui punto di fuga è una *x*. Esperienza possibile solo a partire dall'«infinito» (quindi a partire dalla rottura dell'orizzonte cosmologico, storico, psicologico: la triplice rivoluzione di cui parlava Ricœur). Vedremo in che senso.

Perché il saggio di Kierkegaard è così importante? Dobbiamo prima esaminare la terza questione, quella che davvero permette di portare il discorso sul piano filosofico, la questione della genealogia del tragico. È solo il discorso genealogico quello che fa del problema del tragico un problema filosofico.

Indubbiamente l'indicazione che Heidegger dà nel suo volume su Nietzsche è preziosissima; mi riferisco al passo che s'intitola «Incipit Tragödia» e che rimanda alla *Gaia scienza*. Cosa dice Heidegger? Che il luogo più proprio del tragico è l'estetico. Non si dà tragico se non là dove il pensiero prende atto di quella radicale estetizzazione della realtà che si impone al pensiero quando il pensiero si definisce non più in termini epistemici ma semmai in termini poetici o ermeneutici o, comunque, non fondativi. Segue la scoperta del carattere invincibilmente enigmatico, liberamente inventivo, abissalmente infondato dell'essere. Che addirittura viene identificato col nulla. (Non però nel senso nichilistico della dissolvenza, della evanescenza, ma nel senso chiarito nel saggio su *L'essenza della verità*, dove l'essenza della verità era identificata con la libertà secondo il modello della poesia.) Ma questa radicale estetizzazione della realtà, che non va certo nella direzione di un estetismo premoderno, ma va verso la scoperta del valore «tremendo» del *poiein*, nasce con il Nietzsche di *Verità e menzogna in senso extramurale*: libro cui, guarda caso, Nietzsche lavorò

immediatamente dopo aver abbandonato la strada del ricupero del tragico come pensiero originario. Nietzsche nel 1872 si accorge che non può portare a termine il suo scritto su *La filosofia nell'età tragica dei greci*, dove cercava di ricostruire l'«ideologia» della tragedia (Eraclito, Anassimandro ecc.); rinuncia a questo progetto, lo riconosce impossibile, concependo il tragico come ciò che si dà là dove l'estetizzazione del linguaggio si è compiuta. Nietzsche compie questa operazione con uno scritto che sembrerebbe volgere le spalle al tragico e abbracciare l'antitragico, il moderno.

Il moderno infatti non è che la consapevolezza che il mondo è divenuto favola proprio perché il linguaggio appare finalmente come quel reticolo di metafore, come quel gioco poetico in cui anche il *logos*, *legein* raccogliente e autofondantesi, diventa mito, cioè favola.

La genealogia del tragico ha il suo fuoco in questi episodi e cioè nell'interpretazione che dà Heidegger dell'«Incipit Tragödia» nietzschiano. Nietzsche ha compiuto quella estetizzazione del linguaggio che è qualcosa di più del compimento del nichilismo; perché il nichilismo, secondo Heidegger, rischia di non pensare quell'identità di essere e nulla che va invece pensata sulla base di un'estetizzazione della realtà e di un radicale nominalismo linguistico. Ma cosa incontriamo propriamente in Nietzsche? Qual è l'esito a cui Nietzsche perviene? Nietzsche, che pensava il tragico, nella *Nascita della tragedia*, come consolazione metafisica, ancora in chiave schopenhaueriana, ora rovescia il no alla vita nel sì *senza mediazioni* e cioè nel sì alla vita come perfetta adesione, senza rimpianto e nostalgia per gli immutabili, al crudele esercizio della metamorfosi sempre in atto nel linguaggio e nel suo eterno gioco. Di qui un tragico leggero, giocoso, dai tratti inevitabilmente ludici. Come già in *Verità e menzogna*, il poeta è colui che «mente», non sta al patto sociale, scopre la libera infondatezza della verità. Alla fine della sua vita, nonostante tutto il pathos del sì al dolore, all'abisso, resta questa origine teorica.

Anche la via del no alla vita è stata praticata: c'è stato Schopenhauer e poi i suoi allievi. Ed è curioso notare come uno degli scrittori più acuti del tragico sia proprio un allievo di Schopenhauer, e cioè Eduard von Hartmann. Nel suo scritto sul tragico von Hartmann sembra riprendere il primo Nietzsche (che non cita) e portarlo a fondo. Il tragico è consolazione metafisica, anzi è quella consolazione metafisica in cui della metafisica non è più nulla, in cui si dissolve. Il no alla vita è così radicale che mentre viene detto metafisicamente, dissolve qualsiasi apparato di senso che permetterebbe l'ascesi e così via. Tanto è vero che in alcune sue pagine von Hartmann è più schopenhaueriano del suo maestro. Dice: l'eroe tragico, soccombendo, scopre la «beata» volontà; scopre, cioè, che la volontà non è quel *Grund* maligno da cui tutto proviene e da cui dobbiamo liberarci, ma scopre che là dove noi soccombiamo a noi stessi e al mondo, ritroviamo la volontà al di là del mondo come beata, come gioiosa, al di là del bene e del male.

Sì alla vita, no alla vita: queste sono le due linee che emergono nel cuore del moderno quanto al problema del tragico. Non è senza significato accostare a Nietzsche un autore certamente meno significativo come Eduard von Hartmann. Questa contrapposizione permette di sottolineare tra l'altro che là dove Severino, nel primo capitolo del suo libro su Eschilo, contrappone il sì di Nietzsche al no di Eschilo (come propriamente tragico), resta pienamente nell'orizzonte della modernità.

Queste due figure del tragico – sì alla vita, no alla vita – sembrano però esposte alla critica di Kierkegaard, e svelate, *ante litteram*, come figure di un pensiero «impaziente». E questo tipo di pensiero quello che fa dire a Nietzsche il suo sì alla vita; così come lo è quello che fa dire a von Hartmann il suo no. Ed è impaziente proprio perché risolve la contraddizione, ristabilisce l'identità, riscatta il negativo, l'irriducibile al positivo, il «non» del finito. Il tragico è stato sottratto al suo orizzonte e inserito in una deriva alla fine della quale c'è una x, c'è l'infinito. L'impazienza di Nietzsche e di von Hartmann consiste dunque nell'aver eliminato la x, nell'aver impresso, per usare le parole di Nietzsche, al divenire il carattere dell'essere. Nell'aver, nel tragico, visto in atto la volontà di potenza: che cos'è il sì alla vita se non il tragico pensato come figura della volontà di potenza? E che le cose stiano così lo denunciano a chiare lettere i frammenti postumi, perché lì il tragico è coincidenza di volontà di potenza e volontà di arte. L'uomo tragico è l'artista... Ma proprio questo identificare il tragico con la volontà di potenza sembra sottomettere nuovamente il tragico a qualcosa d'«altro»: cioè alla volontà di potenza come volontà di dominare il disordine. Non a caso Nietzsche ha identificato volontà di potenza e tragico e ha letto il tragico nel senso di un imprimere al divenire il carattere dell'essere.

Qualcosa di simile avviene anche in von Hartmann: il disordine, il caos, il dolore, attraverso il tragico sono restituiti alla *Seligkeit*, alla beatitudine, all'immobilità dell'essere. Il *Grund*, la volontà, è sottratta al suo carattere propriamente maligno perché sottratta al movimento. Torna beata perché immobile, perché non ha più bisogno di dividersi nei singoli voleri, di esporsi al divenire.

Questo pensiero è impaziente se letto attraverso le categorie kierkegaardiane. Kierkegaard sembra dire che la «pazienza» non ha limite, che nessuna impazienza è più possibile, che il divenire è infinito. E, da questo punto di vista, Kierkegaard avanza il paradosso della figura della Croce come «la più alta tragedia». Solo là dove abbiamo a che fare con la coincidenza di un dolore che finisce, che ha valore redentivo e che tuttavia non finisce mai, perché è il dolore stesso dell'infinito, il dolore di Dio, solo là dove abbiamo questa paradossale coincidenza, abbiamo a che fare con un pensiero che non è più impaziente del proprio patire la contraddizione, al punto che la contraddizione infinitamente patita (dal pensiero, anzitutto, che *perciò* è tragico) si converte nel paradosso.

Attraverso la prospettiva kierkegaardiana, von Hartmann e Nietzsche sembrano attestati sul fronte di un pensiero non solo impaziente ma addirittura regressivo rispetto alla concezione propriamente moderna del tragico.

A Edmond Jabès

di Massimo Cacciari

Lo straniero – e, con lui, il libro: i termini fondamentali del «pensiero poetante» di Jabès ritornano anche in quest'ultima sua opera. Perché il libro *deve* accompagnarsi allo straniero? Perché i due formano un simbolo? E, anzitutto, chi è lo straniero?

Non si tratta, certamente, dell'*alloghenés* gnostico: estraneo alla scena del mondo, apparecchiata dal Demiurgo, egli non ha mai veramente abbandonato la sua Patria; le magie di quella scena non hanno potere su di lui, le loro *storie* non possono incantarlo. È proprio nel mondo e nella storia che si ri-vela, invece, la Verità dello straniero. Perciò egli è figura tipicamente giudaico-cristiana. Lo straniero è «fatto carne»: non fugge da essa, ma *in* essa inesorabilmente deve procedere e *migrare*. La sua *apoikía* non lo «libera» affatto, non lo ab-solve un istante dal legame con i luoghi, *che pure attraversa*, e dalla *sym-pátheia* con essi. «Non aderire all'idea che lo straniero sia incapace di solidarietà» (Jabès). Assolutamente estranee a ogni astratta *xenitéia* sono tutte le grandi figure di stranieri che questa tradizione rammemora. Fecondo di moltitudini appare Abramo; a esse si rivolge il profeta, perennemente in lotta con l'*inopia magna* del linguaggio; Gesù, che radicalizza la *xenitéia* profetica fino a richiedere il distacco da ogni *philopsichía*, la condivisione della sua croce (la *mors* turpissima del «maledetto»), scoppia in pianto di fronte al sepolcro di Lazzaro. (Ma lo stesso «principe» del monachesimo, Antonio, è lodato da Atanasio come *charieis kai politikòs*, non solo, cioè, capace, di *charis*, di «grazia», ma addirittura *urbano*, ospitale – così appare, infatti, lo stesso deserto nelle *Vite e detti dei Padri*: una fittissima trama di relazioni, di incontri, di vicende, che vanno dai toni del *penthos*, del lutto, fino allo scherzo più fanciullesco.) Lo straniero è colui che si libera dalla durezza, dalla *porosis* del possedere; ma il perfetto denudarsi da ogni «proprietà» è la condizione di ogni *bene-dizione*. Può veramente bene-dire («lodare») chi «esce fuori» dalla volontà di possedere-comprendere. Chi «commenta», direbbe Jabès – e vedremo in che senso.

Straniero è chi non trattiene presso di sé ciò che ha ricevuto, ma sa *ri-donarlo*; egli è *ospitale*, in quanto rende-libero, e in ciò consiste il suo bene-dire. Nel suo migrare, non «maledice» alcunché, ma «salva» in sé, reca «salva» in sé la cosa stessa che «saluta»: *salutem dicere*. Così migra Abramo: passa di terra in terra e

riconosce che di nessuna può dire «mia» («esci fuori dalla tua terra – *éxelthe ek tes ghes sou*», *Genesi* 12,1); migra anzitutto da quella terra, che è dimora dell'idea «che il nostro mondo di fenomeni sia il solo essere che veramente è, ossia che esso è Dio» (Filone, *De Migratione*, 179), dalla terra che per eccellenza si vuole Dimora; migra, poi, dalla «caverna» della propria stessa natura, dalla casa delle proprie stesse sensazioni, «dove si appresta sia il bene che il male» (ivi, 184-195); migrato, infine, da Haran, egli può vedersi con chiarezza; ha attraversato la terra, ha attraversato tutte le regioni del cosmo («l'uomo più grande e perfetto: questo universo», ivi, p. 220), ed è giunto a ricordare se stesso. È giunto alla propria *eremía*. Abramo si allontanò e si mise in marcia nel deserto, *en te eremo*, dicono i Settanta (verso la terra «ad meridiem», dove è il deserto, il Negheb). L'*eremos* costituisce l'ultima tappa della migrazione; non più, dice Filone nel *De Abrahamo*, da città a città, ma *nel deserto*: non più passaggio da *oikos a oikos*, ma andare nell'*apoikia*.

Il deserto è sempre, anche in Jabès, il luogo-non-luogo del migrante, dello straniero, in quanto straniero *ai suoi stessi occhi*, colui che migra *da se stesso*. Bisogna avvertire bene la pregnanza del termine. Il suo *etimo* indica insieme il luogo *maledetto*, il luogo dell'abbandono e della devastazione, che suscita orrore, e il luogo dove nulla più separa dal «proprio» inafferrabile, dove massima è la prossimità all'estrema Lontananza. Nel linguaggio dell'Antico Testamento, risuona prepotente il primo timbro: i termini che indicano il deserto attengono soprattutto alla radice *šmm*, *esser-deserto*, *esser-reciso* da ogni forma di vita. *Šemānā* significa devastazione (*Esodo* 23, 29); è il contenuto della minaccia dei profeti (*Isaia* 7,11). *Jesīmōn* è il luogo dell'estrema miseria, dove Israele si è ribellato a Dio (*Salmi* 78,40), luogo che suscita terrore (*šimmāmōn*). A esso si contrappone la speranza messianica, l'eterno Futuro del Regno, quando il deserto sarà irrigato: «Ecco, io faccio una cosa nuova: aprirò nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa» (*Isaia* 43,19/20). *Novitas* per eccellenza è l'*uscita* dal deserto. (Strani «perturbamenti» dell'immagine: nell'Apocalisse giovannea la Gerusalemme celeste appare, invece, perfettamente «arida»: tutta *pietre dure e cristallo senz'acqua*, senza mare: un deserto di luce.)

Massima nel deserto è la possibilità di smarrirsi, massimo l'arrischio – ma pur sempre è lì dove massimamente cresce la possibilità di salvezza. Non si fugge dalla potenza del mondo nel deserto, ma, all'opposto, qui la si affronta in tutta la sua terribilità. È il luogo della prova. Così si presenta nel giudaismo e nel Nuovo Testamento. Gesù vi si ritira, e *da lì* soltanto riappare come effettivamente Messia. Quando il tempio è in fiamme, l'estrema preghiera dei giudei è di potersi ritirare *eis ten eremon* e nel deserto rimanere «sicuri», presso di sé, fino alla parusia di Chi salva (*Apocalisse* 12,6/14 «concorda» col tragico racconto di Flavio Giuseppe).

La tremenda *ni-entità* del deserto, appare, dunque, immagine del proprio nudo, abbandonato Sé, *solo* di fronte al proprio Dio – chiamato inappellabilmente

a *de-cidersi* tra quest'ultima Voce e quella dell'*archon* di questo mondo. Ma la voce dell'*archon* indica, «denota» regni ben visibili della terra, le sue città e la loro «gloria». Essa è *al servizio* delle cose che mostra. La Voce, invece, che chiama a migrare nel deserto non fa «vedere» che se stessa. Nel deserto non si vede, si ascolta. Non si vede che la Voce, *Esodo 2,18*: «Tutto il popolo vide la Voce».

Ma che cosa significa che il deserto è il luogo dell'ascolto? Dove nulla può «distrarre» dall'ascolto, se si perviene all'ascolto di questa *pura* Voce? Non può intendersi altrimenti: *in deserto* «abita» questa stessa Voce. Qui possiamo ascoltarla, poiché qui essa chiama. In molte forme potrà, poi, risuonare, in molti modi essere predicata – molte voci la «commenteranno», ma rimarranno sempre voci di Colui che chiama nel deserto – ed è la Voce di tale chiamata, in quanto tale, direttamente, inafferrabile e irripetibile, che risuona in quelle di coloro che la annunciano. Se la voce del Battista fosse semplicemente la voce-di-colui-che-chiama-nel deserto, questa voce *non* sarebbe nel deserto: il Battista, infatti, predica, annuncia, pro-fetizza. E così anche il Verbo, il Figlio. Colui che chiama, invece, permane nel suo deserto. Tutt'uno con la propria perfetta *eremia*. In questo senso, la Voce del suo chiamare permane nella forma del silenzio – e di questo silenzio risuonano tutte le voci che la annunciano.

Ripensando in ciò i motivi più profondi della mistica della kabbala e dell'hassidismo (ma nient'affatto estranei a una certa tradizione della mistica cristiana: l'interpretazione appena proposta della «*vox clamantis in deserto*» risale a Giovanni Scoto), Jabès «ascolta» il deserto del migrante, dello straniero come immagine della stessa remotissima solitudine di Colui che chiama, dell'*eremos theòs*. E come nel deserto «dilegua» ogni determinatezza dell'ente, così Ni-ente è, nella sua perfetta eremia, l'*eremos theòs*. «*Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid*» (*De divisione naturae*, P.L. CXXII, 589 B). La nostra radicale ignoranza (non poter comprendere *che* siamo) è analoga alla *divina ignorantia* di Colui che chiama *in deserto*. Al fondo del proprio sé, lo straniero «incontra» la propria ignoranza di sé, ed è attraverso tale ignoranza che può ascoltare Chi chiama: la sua *docta ignorantia* specula-riflette quella divina. Allora si intende perché l'ultima tappa della migrazione debba essere il deserto: è la prossimità estrema, non, genericamente, alla Voce di Dio, ma al richiamo della sua *eremia* – al richiamo che in Lui è costituito dalla Sua stessa Ni-entità (il *Nullum omnium* cusaniano). Quando, nel suo ultimo libro, Jabès parla di un dileguarsi di Dio in Dio, in un Inizio che è Ni-ente e dunque mai iniziato (e a questo Inizio, mai iniziato, è rivolta la nostalgia di Dio) – ancor più: quando egli parla della morte che è in noi come è in Dio (poiché Niente è il Suo fondo, così come il nostro – e in tale fondo, ma nel senso dell'*Ungrund* – fondo dove ogni fondamento è tolto – dileguiamo, e così dileguando *siamo*, poiché il nostro esserci altro non è che il Ni-ente nel suo stesso, necessario, annichilirsi) – ebbene, in tutte queste sue voci Jabès è veramente quello straniero che è voce di Colui che chiama nel deserto.

Perciò lo straniero non può «possedere» un volto, né un luogo di nascita «geograficamente» determinabile. Proviene, infatti, da quell'inizio mai veramente iniziato; e la sua voce è il suo volto – ma la sua voce è immagine di Colui che chiama, della Sua perfetta *eremia*, dove nessun ente è. Il suo volto più «proprio» è analogo al bianco della pagina, dove trascorrono le voci. Le voci sono effettivamente l'ex-sistere di Colui che chiama (poiché il Niente di Chi chiama è soltanto annichilendosi in queste voci), ma mai potranno «esaurirne» l'*eremia*, mai potranno *divorarla* in sé. Lo straniero appare, allora, come colui che fa ex-sistere, o, meglio, come l'ek-sistenza stessa, *nel linguaggio*, dell'*eremia* divina. Il linguaggio «è la vera patria dell'esiliato» (Jabès); «lo scrittore è lo straniero per eccellenza» (Jabès). Occorre intendere bene la pregnanza metafisica di queste espressioni: poiché il «proprio» fondo *non est quid* – e quindi non è afferrabile come un *quid* – lo straniero è, radicalmente, straniero a se stesso. *L'étranger* è *étrange-je*: è l'Io a se stesso straniero, l'Io da me stesso irraggiungibile, poiché perfettamente *eremos*. Il linguaggio ne è la voce – il linguaggio è la voce del Sé, che chiama nel suo deserto. Il linguaggio dello scrittore-straniero non è, pertanto, quello dell'*archon* che denota-possiede, ma quello che continuamente *ri-vela* la propria estraneità a sé, l'*étrange-je*. In altri termini, ancora, potremmo dire: l'*étrange-je* è l'Avvenire del linguaggio; esso migra nel deserto sulle sue tracce (e ne può intuire soltanto le spalle!). «Toccare» l'*étrange-je* è l'eterno Futuro del linguaggio – non il futuro che «realizzandosi» cessa di esser tale, ma *aïdōn* Futuro, Futuro che sempre-è – come sempre-è quella *eremia* divina che pure ek-siste soltanto nelle voci. Poiché ek-sistenza del «proprio» del Sé, *quod non est quid*, e perciò permane «étrange» – e, dunque, sempre rivolto all'Avvenire eterno di tale «fondo» – il linguaggio dello scrittore-straniero si darà nella forma del *bene-dicente commento*. Con questa espressione definirei – se mai fosse possibile – la stessa scrittura di Jabès. Bene-dire è commentare, ma commentare secondo quell'«etymon» che Jabès spiega: *comment-taire*. Bene-dire è apprendere a tacere, *cura* per ciò che, permanendo nella sua *eremia*, nessuna voce può dis-velare, e che dunque va custodito nella forma del silenzio. Ma non *inospitale* silenzio – non quel silenzio che astrattamente si oppone alla parola. Mai l'astratto, l'assoluto silenzio (il silenzio ab-solto dal dire) potrebbe indicare, infatti, quell'*eremia* che veramente ek-siste nelle voci e nel linguaggio. Il bene-dire è *dire* come tacere, *comment-taire*; è dire come dire tacendo; come *ritirarsi* nel silenzio del proprio Sé nel tempo stesso in cui ci si *ri-vela* dicendo (motivo kabbalistico, come è noto: così Dio crea, *ritirandosi*, concentrandosi in sé). La scrittura è ciò che lo scrittore-straniero «lascia» mentre esce-fuori da ogni terra e da ogni lingua-madre, *nel deserto*. Così ciò che leggiamo sulla pagina – il «nero» della pagina – è quanto sopravvive al «cancellare»; così pro-duciamo: «distruggendo», diceva Giacometti. (Per bene-dire come tacere, occorre l'ardua *techne*, la difficile bellezza del «cancellare».) È lo stesso «movimento» del ricevere-ridonare: come il dire è *comment-taire*,

altrettanto il fare, il produrre deve essere «dépense» – puro *perdersi*: un concentrarsi al proprio fondo, che dona-luogo, che fa-aperto. Affinché le voci molteplici dei *commenti* possano risuonare e reciprocamente prestarsi ascolto.

Ma il ricevere-accogliere-donare non si dispone in una «felice» circolarità. Abramo non potrebbe, certo, fare ritorno a Ur dei Caldei. Il «proprio» dello straniero è puro, eterno Avvenire. La verità che persegue sta «oltre» *decisioni* irreversibili, *salti*, che spezzano il *Kreis* dialettico. Il *comment-taire* non si «chiude» perciò in un Silenzio definitivo, inappellabile – che sarebbe indubitabile e innegabile come il logos più vittorioso. Instancabilmente le voci indicano come-tacere di Quella che effettivamente chiama. «Factum audivimus, mysterium requiramus» (Agostino, *Tract. in Ioh.* 50,6): *vediamo* queste voci, intendiamo le loro «apertae sententiae» seguiamo le loro *narrazioni* – ma dobbiamo *in uno* «curarne» il silenzio. Non si tratta di procedere dal senso manifesto a uno spirituale, che resterebbe segregato e *arcano*. Nessuna sacralizzazione del «sensus spiritualis». Il *mistero* si dà sotto forma *et facti et dicti*, tiene sia alle «res gestae» che a ciò che viene tramandato *in littera*. Proprio nel suo stesso *narrare* la lettera indica il mistero: ciò che si vede serrando gli occhi, ciò che si dice restando muti. E così Giovanni Scoto continua la sua straordinaria esegesi: se *simboli* («allegoria sola dicti») immagini prodotte dalla sola dottrina, senza attinenza al fatto, alla storia) si danno in tutti gli umani discorsi, *misteri* (narrazioni, «storie» che vedono l'invisibile Voce) sono propri del *Libro* soltanto: qui soltanto la *littera*, narrando, mostra l'*eremia* che chiama – qui soltanto la *littera* ek-siste come *comment-taire*. E in ciò consiste la sua «mira profunditas» (Agostino, *Confessiones*, 1,12,14).

Il commento non potrebbe chiudersi in felice circolarità, poiché «capace di innumerevoli sentenze» (sé donante in innumerevoli «res gestae») è lo Spirito che lo informa e lo chiama. Nell'*ingens sylva* dei commenti ek-siste veramente questo Spirito: qui esso si dona senza mai esaurirsi. Si rivolge a noi proprio al fine di incitarci alla ricerca, al *come-tacere* – e cioè al *come* riconoscere e predicare la nostra essenziale ignoranza – che è immagine della divina eremia. Semplice, *simplex et unum*, è certamente il regno dello Spirito – ma proprio perché ne negheremmo immediatamente la «semplicità» se la vedessimo separata dal molteplice (non diverrebbe, infatti, che *parte* del tutto: quella parte, appunto, che si oppone al molteplice), «in ea tamen simplicitate multiplex continetur theoria» (Giovanni Scoto). L'interpretazione del Libro è infinita, poiché il Simplex sovra-essenziale, Ni-entità sovra-essenziale, è concepibile soltanto come perenne annichilirsi nella molteplicità delle sue teorie, dei suoi commenti. Occorre perciò profonda pietas per le diverse interpretazioni, per le diverse forme del commento. Non certo la pietas dell'indifferente equivalenza, – poiché è pietas proprio per il commento, nell'«etimo» che Jabès ci ha «narrato» – pietas per quell'interpretazione che nel *comment-taire* fa veramente naufragio, che dilegua nel suo stesso risuonare – ed, ecco, ci abbandona, soli, alla misura

tremenda della nostra libertà – che è dover commentare di nuovo.

Politiche dell'amicizia¹

di Jacques Derrida

«O mes amis, il n'y a nul amy»

Nell'indirizzarmi a voi così, forse non ho ancora detto nulla. Forse non mi sono nemmeno indirizzato a voi. Non solo perché, dalle due parti di una virgola o della pausa, i due membri della frase sembrano reciprocamente incompatibili e destinati ad annientarsi nella contraddizione, ma anzitutto perché non ho ancora detto nulla *a mio nome*. Mi sono limitato a citare. Portavoce di un altro, ho riportato le sue parole che appartengono a una lingua straniera o un po' arcaica. Dunque non ho firmato nulla, non mi sono fatto carico di alcunché.

«O mes amis, il n'y a nul amy», non è solo una citazione che leggo adesso, era già la citazione, da parte di un altro lettore del paese da dove provengo, Montaigne, di «un detto che era molto familiare ad Aristotele». ² In altri termini, ho citato la citazione di una parola già citata da Aristotele, e la cui origine sembra perdersi nell'anonimato di una notte dei tempi. Ma non è uno di quei proverbi senza origine determinabile, e la cui forma aforistica ha di rado la forma dell'apostrofe.

Incominciando col citare una citazione, dicevo un momento fa, forse non mi sono assunto, a mio nome la responsabilità di alcun enunciato. Forse non mi sono ancora indirizzato a voi, davvero a voi. Ma sarà poi così semplice? Sono forse totalmente irresponsabile di ciò che ho *detto* dal momento che sono irresponsabile di *ciò che* ho detto? Sono irresponsabile *del fatto* di averlo detto (del fatto di aver parlato) dal momento che non mi ritengo responsabile di *ciò che* ho detto, del contenuto di ciò che ho detto e che di fatto mi sono limitato a riportare? Definito da quelle che solitamente si chiamano convenzioni, un certo numero di segni artificiali viene a attestare che anche se non ho ancora detto alcunché di determinato *a mio nome* quando ho pronunciato per incominciare, senza altri protocolli, «O mes amis, il n'y a nul amy», si è *in diritto* (ma che cos'è questo diritto?) di supporre che nondimeno *parlo a mio nome*. Voi mi considerate responsabile, *personalmente responsabile* del solo fatto che io parli, e per esempio del fatto di citare Montaigne per incominciare, invece e prima di dire qualunque altra cosa. E tenendomi per *personalmente responsabile*, voi implicate a rigore un

qualche sapere di ciò che significano *persona* e *responsabilità*.

Che cosa succede in questo preciso momento? Questo potrebbe dar luogo a una descrizione di tipo «pragmatico». Dove si confermerebbe che, invitato (ma insomma come e da chi, precisamente?) a parlarvi, mentre voi sareste riuniti per ascoltarmi, poi per discutermi, in breve per *rispondermi*, ho già risposto a un invito e dunque sto indirizzandomi a voi che incominciate a rispondermi. Lo fate in modo ancora *virtuale* quanto al contenuto della risposta, ma lo fate di già *in actu* per quella prima risposta costituita dall'attenzione rivolta o almeno promessa a un discorso. (Notate di passaggio che con la distinzione tra potenza e atto sono già virtualmente collocato nel codice dominante, nella costituzione stessa di uno dei grandissimi discorsi canonici della filosofia sull'amicizia, proprio quello che citava Montaigne, Aristotele. La distinzione tra potenza e atto è sempre d'intorno, nell'*Etica Nicomachea*, quando si tratta di distinguere tra i «buoni [che] saranno amici di per se stessi» e gli altri che «lo sono solo accidentalmente e in quanto assomigliano a questi» [VIII, cap. 4]; o anche quando, dopo aver definito le tre «forme di governo», Aristotele dichiara che «l'amicizia [vi] appare nella stessa proporzione che la giustizia» o, se l'uomo è un «essere politico» [IX, cap. 10], «l'amicizia politica» non è che una specie di amicizia, quella che Aristotele chiama «concordia» [*homonomia*]. Dovremo ricostruire queste connessioni.) Voi mi considerate già responsabile di quanto dico, per il solo fatto che parlo, anche se non assumo ancora la responsabilità delle frasi che cito.

Ammesso e non concesso che oggi si possano tradurre con «amicizia» quelle parole greche, non so ancora se vi sia *philia* o *homonomia* tra noi, né come si debba distinguere tra noi, tra ciascuno di noi che comporremmo questo «noi» ancora alquanto indeterminato. Ma forse mi concederete questo, come primo risultato di una dimostrazione pratica, quella che ha appena avuto luogo: ancor prima di avere assunto la responsabilità di questa o quella affermazione, siamo presi, gli uni e gli altri, in una sorta di curvatura eteronomica e asimmetrica dello spazio sociale, o più esattamente del rapporto con l'altro prima di ogni società organizzata, prima di ogni «governo» determinato, prima di ogni «legge». ³ Si badi bene: prima di ogni legge determinata, come legge naturale o come legge positiva, ma non prima di ogni legge in generale, perché la curvatura eteronomica e asimmetrica di una sorta di socialità originaria è una legge, forse l'essenza stessa della legge. Ciò che si svolge in questo momento, e di cui facciamo l'inquietante esperienza, forse non è che il dispiegarsi silenzioso della strana violenza che da sempre si è insinuata all'origine delle più innocenti esperienze dell'amicizia o della giustizia. Noi abbiamo incominciato a *rispondere*. Siamo già presi, sorpresi in una certa responsabilità, la più ineluttabile – quasi che fosse possibile pensare una responsabilità senza libertà. Siamo investiti di una innegabile responsabilità nel momento in cui incominciamo a significare qualcosa (ma dove si incomincia?). La responsabilità che ci assegna la nostra

libertà senza per così dire, lasciarcela, la vediamo venire dall'altro. Ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, anche prima che qualunque speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità nello spazio di quanto si potrebbe chiamare *autonomia*. Questa esperienza è anche quella in cui l'altro appare come tale, cioè appare senza apparire.⁴ Ciò che viene prima dell'autonomia deve anche *eccederla*, cioè succederle, sopravvivere e debordarla infinitamente. In genere, quando si tratta della legge (*nomos*), si crede di poter semplicemente opporre autonomia e eteronomia. Forse bisognerebbe deformare questa logica oppositiva e prepararne, molto da lontano, la traduzione «politica».

Questa assegnazione eccessiva di responsabilità che cosa può avere a che fare con *quel che si chiama amicizia*? Dico proprio «quel che si chiama amicizia», e, sottolineo questa precauzione. Che assomiglia ancora a una citazione, quasi che mi sforzassi di ricordare continuamente che prima di sapere *che cos'è* l'amicizia e che cosa vogliamo dire qui e ora con questa parola, dobbiamo anzitutto trattare di un certo uso della parola «amicizia». Dovremmo menzionare questi usi, come pure le interpretazioni e le esperienze (giacché le esperienze sono anche interpretazioni) cui questa amicizia ha potuto dar luogo. Perché non dobbiamo dimenticarlo, noi parliamo anzitutto nella tradizione di un certo concetto di amicizia, entro una determinata cultura, la nostra, diciamo, e comunque quella a partire da cui un «noi» tenta, qui, la sua *chance*. Ora, questa tradizione non è omogenea né, in essa, lo è la determinazione dell'amicizia. Anzi la nostra principale preoccupazione sarà di riconoscervi i tratti salienti di una tensione, forse persino le rotture e comunque delle scansioni.

Ascoltiamo di nuovo Montaigne che ascolta Aristotele che ascolta l'altro, ma che anche lo traduce, lo interpreta: «O mes amis, il n'y a nul amy». L'ironia dolorosa e afflitta dell'allocuzione dice anche la certezza di una strana affermazione. La frase si slancia come una sorta di *apostrofe*, effettivamente qualcuno *si rivolge* ai suoi amici, «O mes amis...», ma l'*apostrofe* reca in sé una proposizione predicativa, comporta una dichiarazione indicativa. Constatando un fatto, annuncia anche una verità generale: «il n'y a nul amy». La verità generale del *fatto* sembra contraddire *in atto* la stessa possibilità dell'*apostrofe*, la possibilità che sia *seria*: ci vorranno pure degli amici perché io mi rivolga a loro, anche se per dirgli «il n'y a nul amy». La contraddizione sarebbe viva e presente quanto una mera assurdità logica, nel migliore dei casi sarebbe l'esercizio ludico di un paradosso, se le due strutture enunciative fossero simmetriche e se appartenessero a un insieme *attualmente omogeneo*. Il che non è necessariamente vero. L'*apostrofe*, la cui forma deborda e comprende in sé la pretesa constatazione, assomiglia insieme al richiamo e alla chiamata. Alla chiamata, perché fa segno verso il futuro: siate miei amici, perché vi amo o vi amerò («L'amicizia, diceva altresì Aristotele, consiste più nell'amare che nell'essere amati», VIII, 9, 25-30, proposizione su cui non abbiamo ancora finito di meditare),

ascoltatemi, siate sensibili al mio lamento, comprendete e compatite, vi chiedo simpatia e consenso, diventate quegli amici cui aspiro. Accedete a ciò che è insieme un desiderio, una richiesta e una promessa, una preghiera, si può anche dire. E non dimentichiamo quello che Aristotele dice della preghiera (*euchè*): è un discorso (*logos*), ma un discorso che, un po' alla maniera del performativo, non è né vero né falso (*all'oute alethès onte pseudes*).⁵ Non ci sono amici, lo sappiamo, ma vi prego, fate che ce ne siano. Del resto come potrei essere vostro amico, dichiararvi la mia amicizia (e questa consiste più nell'amare che nell'essere amati), se l'amicizia non restasse a venire, se non lasciasse a desiderare e a promettere? Come potrei darvi la mia amicizia ove l'amicizia non mancasse, se ce ne fosse già? Più precisamente, se l'amico non mancasse. Perché l'apostrofe non dice: «non c'è alcuna amicizia», ma «non c'è alcun amico». (Ed è proprio quel che vuol dire Montaigne nel contesto determinato dalla sua intenzione più tematica, quella che, sino a un certo punto, domina questo passo: è pensando alle «amicizie comuni», «ordinarie e consuete», che bisogna sospirare. Queste amicizie comuni non sono «le più perfette nel loro genere», e proprio perciò «non c'è alcun amico».) Ma se *presentemente* non c'è alcun amico, facciamo che ce ne siano, delle amicizie, «e delle più perfette nel loro genere». Ecco a che cosa vi chiamo, rispondetemi, è la nostra responsabilità. L'amicizia non è mai un dato presente, appartiene all'esperienza dell'attesa, della promessa o dell'impegno. Il suo discorso è quello della preghiera, e ne va dell'eventualità che la responsabilità apra all'avvenire.

Ma l'apostrofe «O mes amis» si volge anche verso il *passato*. Rievoca, fa segno verso ciò che bisognerà pure supporre per farsi capire, foss'anche sotto la forma non apofantica della preghiera: voi mi avete già accordato questa amicizia minimale, il consenso preliminare senza di che non mi prestereste orecchio, non ascoltereste il mio appello o non sareste sensibili alla speranza che traspare dal mio lamento. Senza questo passato assoluto non avrei potuto, per parte mia, rivolgermi così a voi. Noi non saremmo assieme in una sorta di comunità minimale, – ma anche incommensurabile con ogni altra – parlando la stessa lingua o pregando per la traduzione nell'orizzonte di una stessa lingua, se non altro per manifestare un disaccordo, se una sorta d'amicizia non fosse già sancita, prima di ogni contratto: un'amicizia prima delle amicizie, un'amicizia incancellabile, fondamentale e senza fondo, quella che palpita nel condividere una lingua (passata o a venire) e nel con-essere presupposto da qualunque allocuzione, persino dalla dichiarazione di guerra. Diremo allora, con un gesto alquanto aristotelico, che questa amicizia non ha che un rapporto *accidentale* e *analogico* con l'amicizia in senso stretto o proprio? O con l'amicizia «perfetta nel suo genere» (Montaigne)? La questione diventa allora: «che cos'è l'amicizia in senso proprio?» o «qual è l'essenza dell'amicizia?». Se non siamo pronti a rispondere, non dipende soltanto dal grandissimo numero di difficoltà filosofiche che ci stanno ancora davanti e che cercheremo di affrontare.

Dipende, in modo principiante, preliminare, insieme semplice e abissale, dal fatto che la domanda «che cos'è?» (*ti estin*), la questione dell'essenza o della verità, si è dispiegata, come questione della filosofia, a partire da una certa esperienza del *philein* e della *philia*.⁶ La possibilità stessa della questione, nella forma «che cos'è...?» sembra già sempre presupporre questa amicizia prima delle amicizie, questa affermazione *anteriore* di con-essere nell'allocuzione. Una tale affermazione non si lascia più semplicemente integrare, né soprattutto *presentare* come un esser-presente (sostanza, soggetto, essenza o esistenza) nello spazio di una ontologia, proprio perché apre quello spazio.

Dietro al gioco logico della contraddizione o del paradosso, forse l'«O mes amis, il n'y a nul amy» significa anzitutto e in fin dei conti il debordamento del presente per opera dell'indenegabile futuro anteriore che costituirebbe il movimento stesso e il tempo dell'amicizia. Indenegabile futuro anteriore, l'assoluto di un passato e di un avvertire impresentabili, cioè di tracce che si possono sempre e soltanto denegare quando le si convochi alla luce della presenza fenomenica. Onde una torsione temporale che annoda la proposizione predicativa («il n'y a nul amy») all'interno dell'apostrofe («O mes amis»). La torsione di questa asimmetria vincola la constatazione teorica o la conoscenza nella performatività di una preghiera che il solo constatare non esaurirà mai. Questa asimmetria ci riporta a quella che chiamerei *questione della risposta*.

Come legare la *questione della risposta* alla questione della responsabilità – e perché fare dell'amicizia un luogo privilegiato per questa riflessione? Una breve grammatica della risposta, o meglio del «rispondere» ci permetterà di intravederlo a titolo preliminare. Abbozzo questa grammatica a partire dalla mia lingua, il francese, ma non credo che in questo caso i concetti siano interamente limitati dalla lingua. Non che valgano *in generale* di là da qualunque lingua (sintassi e lessico) ma li ritengo in questo contesto traducibili nell'insieme delle lingue europee che *ci* autorizzano qui a interrogare qualcosa come la *nostra* cultura e il nostro concetto di responsabilità. Come dire che questa grammatica, per schematica che sia, sarà un po' di più che una grammatica.

Si dice «rispondere di», «rispondere a». «rispondere davanti a». Queste tre modalità non sono giustapponibili, si intrecciano e implicano l'una con l'altra. Si *risponde di*, di sé o di qualcosa (di qualcuno, di una azione, di un pensiero, di un discorso) *davanti a*, davanti a un altro, a una comunità d'altri, davanti a una istituzione, un tribunale, una legge. E si risponde sempre *di -*, *davanti -*, rispondendo anzitutto *a*, di modo che quest'ultima modalità appare più originaria, più fondamentale e dunque incondizionata.

1. Si *risponde di sé*, di ciò che si è, si dice o si fa, e questo di là dal semplice presente. Il «sé» o il «me» presuppone quindi l'unità, ossia la memoria, di chi risponde. Spesso la si chiama unità del soggetto, ma si può concepire una simile sintesi della memoria senza ricorrere necessariamente al concetto di *soggetto*.

Visto che questa unità non è mai garantita di per sé come sintesi empirica, il nome è l'istanza cui è rimesso il riconoscimento di questa identità. «Io» sono ritenuto responsabile di «me stesso», cioè di tutto ciò che si può imputare a chi porta il mio nome, visto che, certo, l'imputabilità presuppone la libertà, ma anche il fatto che chi porta il mio nome resti lo «stesso»: non solo da un momento all'altro, da uno stato all'altro di chi lo porta, ma persino di là dalla vita o dalla presenza in genere, per esempio di là dalla presenza a sé di chi lo porta. L'istanza che qui è designata come «nome proprio» non si riduce necessariamente al fenomeno del nome dello stato civile del patronimico o della denominazione sociale, benché questo fenomeno ne sia la manifestazione più frequentemente determinante. La questione del nome proprio ci risulterà essenziale per la problematica dell'amicizia. Ce ne vedrei perlomeno un indizio nella riflessione di Montaigne. Lui dice che la sua amicizia per Étienne de la Boétie precedette il loro incontro. Più precisamente, questo incontro o «contubernio» ebbe luogo molto tempo «prima che lo vedessi, e mi diede la prima conoscenza col suo nome, avviando con ciò questa amicizia...». «C'è, di là da tutto il mio discorso, e da quanto posso dirne in dettaglio, non so quale forza inesplicabile e fatale, mediatrice di questa unione. Noi ci cercavamo prima di esserci visti, e per delle notizie che avevamo l'uno dell'altro, che facevano più presa, nel nostro affetto, di quanto non comportasse la ragione delle notizie, credo per qualche decreto del cielo: ci abbracciammo attraverso i nostri nomi.»⁷

2. Si *risponde all'altro*: alla domanda, alla richiesta, all'apostrofe, all'appello, al saluto o al segno dell'altro. Questa dimensione del rispondere, come rispondere - a, è più originaria delle altre, come abbiamo notato, per due ragioni. Da una parte non si risponde di sé e a proprio nome, non si è responsabili se non davanti alla domanda, alla richiesta, all'interpellazione, all'«istanza» o all'«insistenza» dell'altro. D'altra parte, il nome proprio che struttura il «rispondere di sé» è in se stesso *per l'altro*, sia che l'abbia scelto l'altro (per esempio il nome che mi è dato dalla nascita, che non ho mai scelto e che mi introduce nello spazio della legge - e la legge è il tema di questa seduta), sia che, comunque sia, implichi l'altro nell'atto stesso dell'appellazione, nella sua origine, nel suo fine, nel suo uso. Il rispondere presuppone sempre l'altro nel rapporto a sé, conserva il senso di questa «anteriorità» asimmetrica sin nell'autonomia in apparenza più interiore o solitaria del «per quanto è in me», del foro interno e della coscienza morale gelosa della sua indipendenza - altro nome della libertà. Questa anteriorità asimmetrica segna altresì la temporalizzazione come struttura della responsabilità.

3. *Rispondere davanti a*: questa espressione pare anzitutto che modalizzi il «rispondere a». Si risponde davanti all'altro perché anzitutto si risponde all'altro. Ma questa modalizzazione è più o altro che una specificazione esemplare. In essa si gioca una partita decisiva di cui dovremmo registrare tutti

gli effetti. L'espressione «davanti a» contrassegna in genere nell'idioma il passaggio a una istanza istituzionale dell'alterità. Non è più, nel suo principio, singolare, ma universale. Si risponde all'altro che può sempre essere un singolo, e in un certo modo deve restarlo, ma si risponde davanti alla legge,⁸ a un tribunale, a una giuria, a una istanza autorizzata a rappresentare legittimamente l'altro, nella forma di una comunità morale, giuridica, politica. Qui abbiamo due forme o due dimensioni del *rispetto* implicato da qualunque *responsabilità*. (Noto di passaggio che le due parole rispetto e responsabilità, che si legano e provocano incessantemente, sembrano riferirsi l'una alla distanza, allo spazio e allo sguardo, l'altra al tempo, alla voce e all'ascolto. La loro coimplicazione si avverte nel cuore dell'amicizia, che ha tra i suoi enigmi la distanza o la separazione rispettosa che la distingue, come sentimento, dall'amore. Questa coimplicazione richiederebbe una rigorosa rilettura dell'analisi kantiana del rispetto amicale. Non c'è amicizia senza «rispetto dell'altro», ma questo rispetto che pure è inseparabile da una «volontà moralmente buona», non si confonde semplicemente col rispetto puramente morale, quello che si deve solo alla sua «causa», la legge morale, e che nella persona trova solo un esempio.)⁹

Di queste due dimensioni del rapporto con l'altro, l'una mantiene la singolarità assoluta dell'altro e del «mio» rapporto con l'altro, come rapporto dell'altro con l'altro che io sono per lui. Ma il rapporto con l'altro passa anche attraverso l'universalità della legge. Il discorso sull'universalità, che può determinarsi nelle regioni della morale, del diritto o della politica, si richiama sempre al terzo, di là dal faccia a faccia delle singolarità. Il terzo testimonia sempre di una legge che viene a interrompere la vertigine della singolarità. Qui abbiamo due modelli dell'amicizia, l'uno dei quali troverebbe il proprio motto nella «risposta» di Montagne («Se mi si chiede di dire perché lo amassi, sento che non lo si potrebbe esprimere che rispondendo: perché era lui; perché ero io»), e l'altro nelle sentenze di Zarathustra quando si tratta di interrompere il narcisismo geloso della relazione duale, che resta sempre prigioniera tra «me» e «me», «io» e «me», sino all'abisso. («Io e me sono sempre troppo presi [troppo zelati, *zu eifrig*] dal loro colloquio: come sopportarlo, se non ci fosse un amico? / Per il solitario l'amico è sempre il terzo: il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare nell'abisso.»)¹⁰ Ma si tratta di un'alternativa? Ci sono davvero due rapporti diversi, addirittura antagonisti o incompatibili? Questi due rapporti non si implicano l'un l'altro nel momento stesso in cui sembrano escludersi? Il mio rapporto con la singolarità dell'altro in quanto altro non passa forse attraverso la legge? Ma questa co-implicazione, lungi dal dissolvere l'antagonismo e dal forzare l'aporia, non fa che aggravarli: proprio al cuore dell'amicizia.

La separazione (singolarità/universalità) ha sempre diviso l'esperienza, il concetto e l'interpretazione dell'amicizia. Vi ha determinato altre opposizioni (segreto, privato, invisibile, illeggibile, impolitico, al limite senza concetto vs.

manifesto, pubblico, esposto alla testimonianza, politico, omogeneo al concetto).

Fra i due termini dell'opposizione, lo *schema familiare* (intendo «schema» in senso kantiano: fra la singolarità intuitiva e la generalità del concetto). Da una parte l'amicizia sembra essenzialmente estranea o ribelle alla *res publica*, e non potrebbe fondare una politica. Ma d'altra parte, è ben noto, da Platone a Montaigne, da Aristotele a Kant, da Cicerone a Hegel, i *grandi discorsi filosofici e canonici* sull'amicizia (ma il mio interrogativo verterebbe proprio sul canone filosofico in questo campo) hanno esplicitamente legato l'amicizia alla virtù e alla giustizia, alla ragione morale e politica. Hanno persino posto le condizioni morali e politiche di una autentica amicizia – e viceversa. Va da sé che questi discorsi sono diversi l'uno dall'altro e richiederebbero analisi lunghe e prudenti. Che, in specie, non dovrebbero identificare troppo rapidamente, in nome della legge, morale e politica: talora proprio in nome di una morale si è potuto sottrarre l'amicizia alle distinzioni e ai criteri della politica.

Queste opposizioni sembrano dominare l'interpretazione e l'esperienza dell'amicizia nella nostra cultura. Dominazione instabile e internamente travagliata, ma tanto più imperiosa. Che rapporto intrattiene questo dominio con la *doppia esclusione* che si vede in opera in tutti i grandi discorsi etico-politico-filosofici sull'amicizia, cioè l'esclusione dell'amicizia tra donne, da una parte, e dall'altra l'esclusione dell'amicizia tra un uomo e una donna? Questa doppia esclusione del femminile nel paradigma filosofico dell'amicizia le conferirebbe perciò la figura essenziale ed essenzialmente sublime della omosessualità virile. Nello schema familiare di cui evocavo più sopra la necessità, questo schema privilegia la figura del fratello, il nome del fratello o la parola fratello, più che il nome del padre – donde la necessità di porre in relazione il modello politico, specie quello della democrazia e del Decalogo, con la rilettura¹¹ di quell'ipotesi di Freud sull'alleanza tra fratelli. Ancora Montaigne, sulla sua amicizia con La Boétie: «È in verità un bel nome, e dilettevole, il nome di fratello, e per causa di ciò ne facemmo, lui e io, la nostra alleanza».

Le esclusioni del femminile non saranno prive di rapporto col movimento che ha sempre «politicizzato» il modello dell'amicizia nel momento stesso in cui si cerca di sottrarlo a una politicizzazione integrale. Qui la tensione è all'interno del politico stesso. Bisognerebbe analizzare tutti i discorsi che riservano la politica e lo spazio pubblico all'uomo, lo spazio domestico e privato alla donna. È anche, per Hegel, l'opposizione tra il giorno e la notte – dunque un certo numero di altre opposizioni.¹² E Nietzsche che posto occupa in questa «storia»? Conferma in profondità una vecchia tradizione («Perciò la donna non è ancora capace di amicizia: essa conosce solo l'amore»)?¹³ Oppure cerca di pensare un'amicizia che ecceda la storia filosofica o giudaico-cristiana («Io non vi insegno il prossimo, ma l'amico. Che l'amico sia per voi la festa della terra e la primizia del sovrumano. / Io vi insegno l'amico dal cuore debordante»)?¹⁴

Se le grandi meditazioni canoniche sull'amicizia (per esempio *De amicitia* di Cicerone, *De l'amitié* di Montaigne, *L'amitié* di Blanchot) si legano all'esperienza del lutto, al momento della perdita – dell'amico o dell'amicizia –; se, attraverso l'insostituibile elemento del nome, esse si avanzano nell'ombra testamentaria per *affidare e rifiutare* a un discorso universalizzabile la morte dell'amico, – «... mes amis, il n'y a nul amy», (Aristotele-Montaigne), «Mais que sont les amis devenus?» (Villon), «Wo aber sind die Freunde?» (Hölderlin) – se, di qui, esse *fondano e destabilizzano* insieme, se restaurano, perché minacciano, un gran numero di opposizioni (singolare/universale, privato/pubblico, familiare/politico, segreto/fenomenico ecc.), sarei quasi tentato di dire *tutte* le opposizioni, la relativa invarianza del modello *si spezza a sua volta* e si apre sul proprio abisso. Ritornando su tutti i motivi che ho appena sfiorato (la morale e la politica dell'amicizia, la morte, il nome, la fraternità ecc.), riconsiderando tutte le opposizioni che sinora ho collocato, avrei voluto tentare di riconoscere le due fratture principali in quella che si potrebbe, per semplice comodità, chiamare *storia dell'amicizia*. (Ma una certa amicizia potrebbe certo far vacillare il concetto più tradizionale della storicità.) Il modello greco-romano sembra contrassegnato dal valore di *reciprocità*, dalla concordia omologica, immanentista, finitista – e politista. Sicuramente Montaigne (che leggiamo qui come esempio di un paradigma) eredita la maggior parte di quei tratti. Ma interrompe la reciprocità e introduce discretamente, mi pare, eterologia, asimmetria e infinità («... lui mi sorpassava d'una distanza infinita», «Certo mi sarei fidato più volentieri di lui che non di me...», «... Perché i discorsi che l'antichità ci ha lasciato su questo soggetto mi sembrano laschi nel cogliere il sentimento che ne ho...»).

Si dirà che questa frattura è giudaico-cristiana? Si dirà che spolitizza il modello greco o che sposta la natura del politico? Lo stesso tipo di domanda si può porre circa Nietzsche e Blanchot (altri esempi dove l'amicizia dovrebbe sfidare sia la storicità sia l'esemplarità)? In un certo qual modo, entrambi chiamano l'amico con un nome che non è più quello del prossimo, e forse nemmeno quello di un uomo.¹⁵

traduzione dal francese di Maurizio Ferraris

Note

¹ Tenendo conto dei limiti di spazio e di tempo imposti a questa pubblicazione e a questa seduta, qui presento, beninteso, solo lo schema logico e la matrice minima di un lavoro in corso, che più avanti sarà pubblicato integralmente. [Testo presentato al convegno della «American Philosophical Association» su *Legge e società* il 30 dicembre 1988, pubblicato nella versione inglese di Gabriel Motzkin, in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXV, n. 11, novembre 1988, pp. 632-645. La presente traduzione è condotta sull'originale francese, inedito.]

² «... bisogna usare un detto che va molto familiare ad Aristotele: O amici miei, non c'è alcun amico», «De l'amitié», in *Essais*, Libro primo, cap. xxviii, Gallimard, Paris 1953, p. 226 [trad. it., di

Fausta Garavini, *Saggi*, Libro primo, cap. xxviii, Adelphi, Milano 1982², pp. 242-259].

³ Qui ovviamente mi riferisco al titolo di questa tavola rotonda.

⁴ Jacques Derrida, «Violenza e metafisica», in *La scrittura e la differenza* (1967), trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990².

⁵ Jacques Derrida, «Comment ne pas parler», in *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 572, n. 1.

⁶ Mi manca lo spazio per ricollegare questa domanda alla elaborazione propostane da Heidegger, segnatamente in *Was ist das – die Philosophie?* (Günther Neske, Pfullingen 1956). Questa elaborazione concerne anche, come è noto, il momento in cui il *philein* del *philein* to *sophon* di Eraclito, dopo essere stato determinato come accordo originario (*ein ursprünglicher Einklang, harmonia*), sarebbe diventato tensione verso la ricerca, inquisizione gelosa e tesa (*strebende Suchen*) «determinata dall'Eros». È solo con questa erotizzazione della interrogazione intorno all'ente («*Was ist das Seiende, insofern es ist?*») che il pensiero (*das Denken*) sarebbe diventato filosofia. «Eraclito e Parmenide non erano ancora dei filosofi.» Il «passo» verso la filosofia sarebbe stato preparato dalla sofistica, e poi compiuto da Socrate e da Platone. Guidati da una lettura vigilante di questa interpretazione, potremmo tentare di seguire il filo, molto discreto, di una mai intermessa meditazione sull'amicizia nel cammino di pensiero di Heidegger. Che passa in particolare attraverso l'allusione insolita e isolata alla «voce dell'amico (*Stimme des Freundes*) che ogni *Dasein* porta con sé» (*Sein und Zeit*, par. 34). L'analitica esistenziale del *Dasein* che «porta» (*trägt*) in sé questa voce, non è, non lo si dimenichi, né una antropologia né una sociologia né una analitica del soggetto, della coscienza, della psiche o dell'io né una morale o una politica. Tutte queste discipline la presuppongono. Il che carica l'allusione alla voce dell'amico, – e dunque alla stessa amicizia – di un significato ontologico peculiare, in un capitolo su *Dasein und Rede, Die Sprache*. Questa «voce» strana, insieme esterna e venuta d'altrove, forse non è senza rapporto con la «voce» della coscienza (*Gewissen*) di cui Heidegger propone anche una analitica esistenziale (par. 57). Poiché il sesso di questo «amico» non è determinato, sarei inoltre tentato di trapiantare su questa lettura gli interrogativi che altrove ho posto a proposito della parola *Geschlecht* e della differenza sessuale in Heidegger (cfr. Jacques Derrida, «*Geschlecht I*», «*Geschlecht II*», in *Psyché*, cit., pp. 395-451. Cfr. inoltre, per la questione della *Stimme des Freunde*, Jacques Derrida, *L'orchestra di Heidegger*; trad. it. parziale di G. Chiuazzini, in Gianni Vattimo (a cura di), *Filosofia '90*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 221-245. Questi stessi interrogativi dovrebbero condurre, attraverso il *Gespräch* del pensatore con il poeta, *Gespräch* che presuppone sempre una qualche amicizia, verso due tipi di testi: da una parte quelli che si rivolgono a Hölderlin («*Wo aber sind die Freund*», in *Andenken*, cfr. il testo di Heidegger che reca il medesimo titolo in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt 1951), dall'altra quelli dedicati a Trakl, delle figure dell'«amico che segue lo straniero», del fratello e della sorella, precisamente intorno al motivo del *Geschlecht* («*Die Sprache im Gedicht*», in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959 per Trakl, cfr. Jacques Derrida, *De l'esprit*, Galilée, Paris 1987).

⁷ Michel de Montaigne, *De l'amitié*, op. cit., p. 225.

⁸ Jacques Derrida, *Devant la loi*, in Aa.Vv., *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985, e *Parages*, Galilée, Paris 1986.

⁹ Qui non posso che indicare il programma di una lettura. Il testo principale dedicato da Kant all'amicizia è di una tremenda complessità. Costituisce proprio la «Conclusione della dottrina degli elementi» (dell'etica) nella *Dottrina della virtù (Metafisica dei costumi*, parr. 46-47). Kant vi cita anche, in forma lievemente diversa, il detto di Aristotele («Miei cari amici, non esistono amici!»). Nella sua perfezione, cioè come Idea irrealizzabile ma praticamente necessaria, l'amicizia presuppone insieme *amore* e *rispetto*. Deve essere pari e reciproca. Cercarla è un dovere, perché se l'amicizia non produce la felicità, i due sentimenti che la compongono racchiudono la «dignità d'esser felice». Ma una delle difficoltà, nella Idea stessa di amicizia, concerne il carattere contraddittorio e dunque l'equilibrio instabile di questi due sentimenti che si oppongono come l'«attrazione» fusionale (l'amore) e la «repulsione» che si tiene a distanza (il rispetto). Una riflessione sull'etica e la politica kantiane dell'amicizia dovrebbe organizzarsi intorno al concetto di «segreto». Esso mi sembra dominare il par. 47 e segnare in modo problematico l'ideale dell'amicizia come comunicazione (*Mitteilung*) e condivisione egualitaria. Una simile riflessione si connetterebbe

anzitutto alla definizione dell'«amico degli uomini». Questi non è solo il filantropo. L'amico degli uomini presuppone l'uguaglianza tra gli uomini, l'idea di essere *obbligato* da questa stessa uguaglianza. E forse un caso se anche qui si impone lo schema familiare, e in questi termini (padre/fratelli)? «Qui si rappresentano tutti gli uomini come dei fratelli sottomessi a un padre universale, che vuole la felicità di tutti.»

¹⁰ «Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche: wie wäre es anzuhalten, wenn es nicht einen Freund gäbe? Immer ist für den Einsiedler der Freund der Dritte: der Dritte ist der Kork, der verhindert, dass das Gespräch der Zweie in die Tiefe sinkt», «Dem Freunde», in *Also sprach Zarathustra*.

¹¹ Ho insistito sulle difficoltà e i paradossi della ipotesi freudiana in *Devant la loi*, cit.

¹² Su tutti questi problemi e, ancora una volta, sulla questione etico-politica della donna, della sorella e del fratello in Hegel, mi permetto di rinviare a *Glas* (Galilée, Paris 1974).

¹³ «Deshalb ist das Weib noch nicht der Freundschaft fähig: es kennt nur die Liebe.» Bisogna insistere sul «non ancora». Perché si estende anche all'uomo (*Mann*), ma anzitutto e ancora al fratello di Zarathustra, come il futuro di una questione, di un appello o di una promessa, di una lamentela o di una preghiera. Al modo performativo dell'apostrofe. Non c'è ancora amicizia, non si è ancora incominciato a pensare l'amicizia. Ma, nell'esperienza di una sorta di anticipazione luttuosa, possiamo già nominare l'amicizia che non abbiamo ancora incontrato. Pensiamo *già* che non vi accediamo *ancora*. Potessimo farlo! È questo il punto esclamativo, il clamore di questo «claim». Ecco l'«O mes amis, il n'y a nul amy» di Zarathustra: «La donna non è ancora capace di amicizia. Ma ditemi, voi uomini, chi di voi è capace di amicizia? [...] Esiste il cameratismo: possa esistere l'amicizia!» («Aber sagt mir, ihr Männer, wer von euch ist denne fähig der Freundschaft? [...] Es gibt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben!»). Ma poiché la donna non ha ancora avuto accesso all'amicizia giacché resta, ed è l'amore, «schiava» o «tiranna», l'amicizia a venire continua a significare, per Zarathustra: libertà, uguaglianza, fraternità. Insomma il motto di una repubblica.

¹⁴ «Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen. Ich ehre euch den Freund und sein übertolltes Herz.» (*Von den Nächstenliebe*.) Con l'amore della lontananza, Zarathustra consiglia l'amore del futuro. E, di là dalla umanità, l'amore delle cose e dei fantasmi (*die Liebe zu Sachen und Gespenstern*).

¹⁵ Il «Chi?» dell'amicizia si allontana, allora, di là da tutte queste determinazioni. Nella sua «imminenza infinita», eccede persino l'interesse per la conoscenza, il sapere, la verità, la prossimità, e financo per la vita, e la memoria della vita. Non è ancora un «Io» identificabile, privato di pubblico.

«Dobbiamo rinunciare a conoscere quelli a cui ci lega qualcosa di essenziale; voglio dire, dovremmo accogliere nel rapporto con l'ignoto dove loro ci accolgono, pure noi, nella nostra lontananza. L'amicizia, rapporto senza dipendenza, senza episodio, e dove nondimeno entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della estraneità comune che non ci permette di parlare dei nostri amici, ma solo di parlargli, di farne non un tema di conversazione (o di articoli), ma il movimento dell'intesa dove, parlandoci, riservano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale sulla cui base ciò che separa diviene rapporto. Qui, la discrezione non consiste nel semplice rifiutarsi alle confidenze (sarebbe grossolano anche solo pensarlo), ma è l'intervallo, il puro intervallo che, tra me e quell'altro che è un amico, misura tutto ciò che c'è tra noi, l'interruzione d'essere che non mi autorizza mai a disporre di lui, né del mio sapere su di lui (fosse pure per lodarlo) e che, lungi dall'impedire qualunque comunicazione, ci rapporta l'un l'altro nella differenza e talora nel silenzio della parola.» Alla morte dell'amico, la «smisuratezza del movimento del morire», «l'evento» della morte insieme rivela e cancella questa «verità» dell'amicizia: «No, non l'approfondimento della separazione, ma la sua cancellazione; non l'allargarsi della cesura, ma il suo livellarsi, e il dissiparsi di quel vuoto tra noi dove un giorno si sviluppava la franchezza di una relazione senza storia. Di modo che adesso ciò che ci fu vicino non solo ha smesso di avvicinarsi, ma ha perduto persino la verità della lontananza estrema. [...] Noi potevamo, in una parola, ricordarci. Ma il pensiero sa che non ci si ricorda: senza memoria, senza pensiero, lotta già nell'invisibile dove tutto ripiomba nell'indifferenza. Qui è il suo profondo dolore. Bisogna che accompagni l'amicizia nell'oblio»

(Maurice Blanchot, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971, pp. 326-330). Il libro reca in esergo queste parole di Georges Bataille: «... amici fino a quello stato d'amicizia profonda dove un uomo abbandonato, abbandonato da tutti i suoi amici, incontra nella vita colui che lo accompagnerà di là dalla vita, senza vita anche lui, capace di libera amicizia, sciolta da ogni legame».

L'Essere, un MacGuffin.

Come preservare il desiderio di pensare¹

di Hans Blumenberg

Tra gli abitanti del mondo del cinema, il MacGuffin circola come una parola per la quale non c'è bisogno di alcun dizionario: con uno sguardo ammiccante di intesa, fanno capire che non sarebbe nemmeno possibile trovarla. Tutti hanno potuto sapere che cosa sia un MacGuffin, quando è stato reso noto un dialogo, avvenuto nel 1966, tra i due maestri del genere thriller, Alfred Hitchcock e François Truffaut. Truffaut aveva interrogato Hitchcock in proposito e ne aveva ricevuto una risposta precisa. Dobbiamo sottolineare il fatto che questa risposta fosse precisa. Avrebbe potuto anche non esserlo, dal momento che l'esistenza del magico viene messa in pericolo qualora se ne riveli l'espedito.

Il segreto del MacGuffin sta nel fatto che, pur svelandone il nome, la «suspense» sulla sua identità aumenta: da ciò i due maestri venivano sfidati a trovare un'immagine per qualcosa la cui logica rimane misteriosa. In altre parole: qualcosa che è senza significato per una storia, deve assumere il carattere di un senso visibile.

Per renderlo plausibile Hitchcock inventa, allora, una conversazione in treno tra due uomini. Uno dei due chiede che cosa contenga il pacco che l'altro ha collocato sulla rete portabagagli. Questi risponde: «Ah, quello è un MacGuffin!». E aggiunge: «È un aggeggio per catturare i leoni sulle montagne dell'Adirondack». E il primo: «Ma non ci sono leoni sui monti dell'Adirondack!». «Bene, allora non è neanche un MacGuffin.» Questo deve mostrare – conclude Hitchcock – il «vuoto» del MacGuffin.

Basta dire «vuoto»? Quel pacco sul portabagagli che dà inizio al dialogo potrebbe anche non esserci: tuttavia la conversazione deve essere avviata poiché dà modo ai due di passare un po' di tempo. Nel MacGuffin, indicato attraverso la sua semplice identità, si condensa allora un segreto che giustifica ogni dispendio, ogni attività, ogni ragione di vita, a favore della «suspense» dell'azione. Un uomo è il latore di un materiale, di una formula, di un disegno, di un'informazione che si suppone siano terribilmente importanti, mentre ciò che è importante è che alla fine il suo segreto non venga rivelato – non è neanche ammissibile che lo sia, se bisogna evitare la delusione sull'assurdità di far diventare questa cosa una questione di vita o di morte. Il massimo dell'effetto si

ha quando il possessore del segreto soccombe con lui. Il MacGuffin è, quindi, una dimensione imperscrutabile che determina la «suspense» dell'azione.

Anche senza questa storiella, Hitchcock è in grado di rendere questo concetto a partire dalla sua esperienza di costruttore di «suspense»: «La cosa più importante che ho imparato nel corso degli anni è che il MacGuffin è niente. Io me ne sono convinto, ma trovo molto difficile convincere anche gli altri. Il MacGuffin che mi è riuscito meglio, e con ciò intendo il più “vuoto”, il più nullo e il più ridicolo, è quello che ho impiegato in *North by Northwest*». In questo film di spionaggio del 1959, il problema che le spie devono risolvere è presentato così: è l'oggetto in cui commercia una fantomatica ditta di import-export. Oltre a questo, lo spettatore sa solo che si tratta di un «segreto di Stato». «Qui – conclude Hitchcock – abbiamo il MacGuffin ridotto alla sua espressione più pura: niente.»

Ecco come si può arrivare all'identità tra essere e nulla. Per preservare il lavoro del pensiero e l'interesse verso i suoi risultati, anche i filosofi hanno avuto e dovrebbero avere i loro MacGuffin. Così la leggendaria seconda parte di *Essere e tempo* non è mai stata scritta poiché non poteva essere scritta. Chiunque si sia lasciato influenzare dai preparativi per la spedizione nel centro dell'Essere, così come viene compreso dal *Dasein*, rabbrivisce davanti alla banalità di ciò che avrebbe potuto venire alla luce, una volta compiute tutte le analisi esistenziali, nel cerchio magico dell'«orizzonte del tempo».

L'autore di quello che è ancor oggi il lavoro filosofico più importante di questo secolo, deve essersi reso conto che, se non si fosse deciso a lasciarlo frammentario, ne avrebbe messo in pericolo ogni senso. A questo punto era dunque necessario attribuire l'interruzione della spedizione nel territorio dell'ontologia fondamentale al divieto di potenze superiori. Con la loro urgenza soverchiante, richiedevano di fare qualcos'altro: cedere al destino del pensiero.

Ben presto furono trovati «antichi compagni» che la tradizione aveva costretto al frammento, il solo in grado di trasmettere, pur oscuramente, la loro intuizione dell'origine. In questo modo i presocratici, Parmenide ed Eraclito in particolare, sono divenuti, dal punto di vista ermeneutico, i necessari compagni di sventura di un pensiero strappato alle sue serene intenzioni. Il MacGuffin dell'Essere aveva fatto il proprio dovere: l'effetto non mancò e il pubblico seguiva col fiato sospeso.

Quanti non hanno mai sentito parlare del MacGuffin, sono ancora portati a spasso da lui. Dovremmo vietare questo gioco? È difficile. La scomparsa del MacGuffin porterebbe all'arresto del movimento delle cose. I mezzi giustificano il fine: i segreti scoperti lungo il cammino giustificano quelli ancora da scoprire. La risposta mai data alla domanda sul senso dell'Essere ha indirizzato l'attenzione verso la concretezza del *Dasein*, all'unità delle sue espressioni e del suo comportamento. Sul cammino ci sono stati degli indugi – e gli indugi si sono dimostrati il senso del cammino.

Non ci sono leoni sulle montagne dell'Adirondack. Ma povero il viaggiatore che metta in dubbio che nel bagaglio del compagno di viaggio non ci sia un aggeggio per acchiappare i leoni! In cambio di una conoscenza a buon prezzo, ha venduto l'attesa e la curiosità che abbiamo bisogno di creare nelle lunghe ore di viaggio, rivolgendo lo sguardo a un misterioso bagaglio. Se sapessimo subito che lì non c'è alcun MacGuffin, lo scopo che gli attribuiamo andrebbe perduto.

La noia sarà la giusta punizione per colui che non vuole lasciarsi sedurre dalla «suspense», così come i preparativi per la spedizione nella terra incognita della comprensione dell'Essere, potrebbero far sorgere – o meglio sussistere – solo la tremenda noia di chi ritenga priva di senso la domanda sull'Essere.

Quando il fuoco di tutti i fuochi è andato perduto, la punizione di tutte le punizioni è la noia quale compimento del tedio per l'Esserci.

Il suo desiderio più urgente è di venire disturbata.

La curiosità è il disturbo della noia: il MacGuffin è l'epifania.

traduzione dal tedesco di Claudia Angolani

Note

¹ «Das Sein, ein MacGuffin -Wie man sich Lust am Denken erhält», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 maggio 1987.

Figura e scrittura in Oriente

di Giampiero Comolli

Ricorderò innanzitutto brevemente che secondo il Pensiero orientale è possibile raggiungere una Verità assoluta. La coscienza del soggetto può coincidere pienamente con l'Assoluto. Tale perfetta identificazione porta anche alla beatitudine suprema. La via verso la conoscenza filosofica è quindi al tempo stesso una via di liberazione e di felicità. Per percorrere tale cammino, occorre imparare ad abbandonare il pensiero discorsivo, fondato sull'articolazione (delle strutture linguistiche) e sulla differenza (fra concetti), per accedere a una dimensione dell'inarticolato, dove tuttavia il pensiero non cessa, ma anzi si manifesta come sovracoscienza in cui il Sé (del soggetto) coincide con l'assoluto dell'Essere.

Per lo *Yoga Sutra*, il più antico trattato che ci sia pervenuto sullo yoga (I sec. d.C.), lo yoga è «soppressione delle modificazioni della coscienza» (cioè appunto della Differenza), per accedere al *samādhi*: identificazione, unione piena fra il conoscente, l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto. Il *samādhi* (che significa «unione») è possibile solo se la coscienza «viene progressivamente permeata dall'istante d'arresto della propria attività». In altre parole – come ribadirà in seguito la scuola kashmira dello *spanda* – la verità si situa non in un pensiero, ma nel vuoto fra due pensieri, e in tale vuoto, in tale silenzio è possibile rimanere più-che-coscienti, pur avendo soppresso qualsiasi forma di linguaggio interiore: il logos non è più qui portatore del pensiero. Una simile soppressione però avviene solo se il corpo viene coinvolto nell'atto stesso della meditazione. È necessario pensare durante un'*āsana*, cioè una particolare postura corporea, con la quale la mente deve fare tutt'uno. Corpo e mente, nell'*āsana*, pensano insieme fino al momento in cui escono da se stessi ed entrano nell'Assoluto. Di conseguenza la figura dell'*āsana* deve essere considerata una sorta di «scrittura»: è come il «segno», la cifra di un pensiero che pensa, e si pensa, al di fuori della propria articolazione linguistica. Lo *Yoga Sutra*, il trattato scritto da Patañjali, non è dunque un discorso della verità, una scrittura all'interno della quale la verità si manifesta. È piuttosto un commento scritto a una verità che si manifesta fuori del testo, che «si scrive» nelle *āsana* praticate dallo yogin.

1,2. Lo yoga è la soppressione (*nirodha*) delle modificazioni (*vrutti*) della coscienza

(citta).

1,41. Nella coscienza in cui le *vṛtti* sono scomparse, divenuta simile a un cristallo che assume il colore degli oggetti vicini, si determina la fusione (*samāpatti*) del conoscente (*grahītr*), dell'atto del conoscere (*grahaṇa*) e del conosciuto (*grāhya*).

1,47. Alla purezza della condizione non-analitica (*nirvicāra*) fa seguito la calma (*prasāda*) interiore.

1,48. Qui appare la conoscenza primordiale (*prajñā*) contenente la verità (*ṛtambharā*).

2,46. La posizione (*āsana*) deve essere stabile (*sthira*) e confortevole (*sukha*).

2,47. (E ciò è assicurato) quando si allenta lo sforzo (per mantenere la posizione) e quando la mente riflette la condizione dell'infinito.

2,49. Una volta che ciò sia stato conseguito, si instaura il *prāṇāyāma*, che consiste nell'interruzione del movimento (*gati*) dell'inspiro e dell'espiro.

2,52. Allora viene rimosso il velo che copre la luce.

3,1. La concentrazione (*dhāraṇā*) consiste nel fissare la coscienza in un punto.

3,2. La meditazione (*dhyāna*) è la facoltà di mantenervi (sul punto prescelto) l'attenzione.

3,3. Quando esso (*dhyāna*) brilla della sola luce dell'oggetto, privo per così dire della propria forma, si ha il *samādhi*.

3,9. *Nirodha pariṇāma* è quella condizione in cui la coscienza viene (progressivamente) permeata dall'istante d'arresto della propria attività.

da: Patañjali, *Yoga Sutra – Con i commenti della tradizione*, a cura di M. Vinti e P. Scarabelli, Mimesis, Milano 1992.

Questa filosofia dell'Inarticolato e della Coincidenza non implica affatto una svalutazione del linguaggio. Il grammatico Barṭhari (v-vi sec. d.C.) parla addirittura di uno «yoga del linguaggio», cioè della possibilità di identificarsi totalmente con il linguaggio considerato quale assoluto (*brahman*). Ma in questo caso, il linguaggio cui Barṭhari fa riferimento non è né il linguaggio discorsivo né quello interiore, bensì un linguaggio supremo e ultrasilenzioso (*parā*), una parola originaria e inaudibile (*vāc*) con cui il Sé (*ātman*) deve arrivare a corrispondere pienamente.

Il vero che si cerca di raggiungere non è che l'essere ultimo, *brahman*. (Dice Barṭhari): «il *brahman* senza principio e senza fine, che si evolve come tutte le cose di cui parliamo, e dal quale procede l'intero sviluppo del mondo quale noi lo percepiamo, ha la proprietà di essere linguaggio».

La grammatica è studiata per raggiungere l'unità con la divinità che è il linguaggio [...] poiché secondo una corrente di pensiero che ha le sue origini nell'*Upaniṣad* vi è un essere ultimo con il quale il sé (*ātman*) è identico, e la liberazione definitiva dal ciclo dell'essere si raggiunge quando si realizza questa identità, ecco che secondo Barṭhari «il sé di chi usa il linguaggio non è che questo sé, situato all'interno, ma ora è un sé che è linguaggio» e di cui si parla come del grande toro, con il quale si

dice che si aspira a unirsi.

Sempre secondo Bārṭṛhari, ci sono tre principali livelli di linguaggio: i suoni sparsi che la gente percepisce nella vita di tutti i giorni; il «linguaggio medio» o linguaggio interiore [...]; e il «linguaggio vedente». Quest'ultimo ha una varietà, quella suprema (*parā*), nella quale è trascesa la distinzione tra le diverse lingue e tra significante e significato. Il corretto uso del linguaggio in armonia con ciò che dice la grammatica riguardo alla sua struttura serve a purificare questo linguaggio, e questo è un mezzo per raggiungere il sé ultimo. In relazione a ciò, Bārṭṛhari parla di *śabdapūrvayoga* (yoga preceduto da linguaggio) e dice: «Come conseguenza dell'uso di un linguaggio corretto, si raggiunge uno stato nel quale si manifesta nel sé un particolare merito; si acquista così l'unità con il grande sé che è il linguaggio e si sopprimono i sensi. In questo modo la grammatica che è la cura che libera il linguaggio dalle sue impurità, è trattata come la via alla suprema liberazione».

da: G. Cardona, «La linguistica indiana», in *Storia della linguistica*, a cura di G. Lepschy, vol. 1, il Mulino, Bologna 1990, pp. 80-81.

Allo stesso modo, la riflessione del tantrismo shivaita (condotta in Kashmir negli ultimi secoli del primo millennio) parla della possibilità di entrare nel Vuoto assoluto (che a propria volta coincide con la più profonda essenza del dio Shiva) pronunciando alcuni fonemi (*mantra*) che simboleggiano tale vuoto. Ma in questo caso, il *mantra* non è soltanto un simbolo dell'Assoluto. Se pronunciato correttamente, così come vuole il rituale, il *mantra* diventa l'Assoluto, si fa sua piena manifestazione: non rappresenta l'Essere, ma è l'Essere. E poiché l'Essere appare sulla bocca dello yogin che emette il *mantra*, ecco che il soggetto e l'Essere diventano un Uno.

38. Colui che è sperimentato nel *brahman*-suono inarticolato, non percepibile all'udito, ininterrotto, corrente come un fiume, raggiunge il supremo *brahman*.

39. Quando si proferisce il *praṇava*, cioè il *mantra* della sillaba *om*, meditando, alla fine della prolata, il vuoto, si raggiunge, in virtù della vuota suprema Potenza, la vacuità.

40. Meditando sul momento iniziale e finale di qualsiasi fonema, questo, grazie alla vuota Potenza, diventa vuoto: chi medita si identifica così con il vuoto.

41. Colui che è tutto concentrato sui suoni di strumenti musicali [...] alla fine di tali suoni si identifica con l'etere supremo.

60. Nel momento della percezione di due cose, (lo yogin) deve, meditando, prendere come appoggio il punto di mezzo e quindi, abbandonata tutta insieme questa diade, ecco che, nel mezzo, risplende la realtà.

88. In chi recita il fonema A [...] nasce all'improvviso un grande flusso di coscienza, il Supremo Signore.

111-112. Lo stato di isolamento si inverte subitamente quando gli occhi sono sbarrati, immobili; ostruendo le orecchie e così pure l'apertura inferiore, meditando sul fonema H, non accompagnato da vocale, si penetra nel *brahman*

eterno.

da: *Vijñānabhairava – La conoscenza del tremendo*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano 1989.

Per quello che riguarda la filosofia dell'Estremo Oriente, occorre tenere presente che la scrittura nacque in Cina verso il 1000 a.C. dalla divinazione sui gusci di tartaruga. I primi ideogrammi sorsero per imitazione e rielaborazione dei segni che comparivano sui gusci opportunamente trattati (segni ai quali si attribuiva un particolare significato divinatorio). La scrittura, l'ideogramma, viene quindi immaginato come derivato dall'«autoscrittura» di un cosmo che è in grado di scrivere da sé (di manifestare la propria verità), mostrandosi all'uomo sotto forma di figure (i segni sui gusci). Lo spirito nascosto delle cose, la verità implicita nel cosmo, può allora essere resa visibile da una scrittura che sappia portare alla luce l'essenza della cosa, la quale riposa, come un ideogramma implicito, dentro la cosa stessa. Nasce così l'idea della scrittura come pittura, o meglio come calligrafia: il filosofo-poeta-pittore deve immedesimarsi con lo spirito nascosto della cosa (con il suo soffio), vibrare in consonanza con la vibrazione invisibile che sostiene la cosa, per manifestare poi tale essenza in una calligrafia che finisce per coincidere con il soffio stesso della cosa (non rappresenta il soffio, ma è il soffio).

Secondo la filosofia zen (che sarebbe più propriamente un'antifilosofia), si tratta o di uscire dal mondo articolato per arrivare (attraverso il *koan*: interrogazione irrisolvibile posta da un maestro a un discepolo) a un'appercezione immediata e totale del mondo – o anche di dar vita a una parola-figura (di nuovo la calligrafia) in cui si coglie l'istante in cui significante, significato e referente fanno tutt'uno. Il soggetto dunque raggiunge il *satori* (illuminazione felice) nel momento in cui coglie la dimensione inarticolata presente all'interno del mondo articolato. Qualsiasi gesto articolato (lo scrivere, il dipingere, l'insegnare, il compiere rituali) appare come una figura-scrittura che disegna, raffigura la propria nascosta (ma onnipervasiva) dimensione inarticolata. Allorché il soggetto percepisce l'inarticolato dentro la figura-scrittura dell'articolato, entra in uno stato di Coincidenza piena con questo: ed è la felicità, l'ingresso nell'Autentico.

Se desideri conoscere l'essenza del mio insegnamento,
osserva il lago oltre il monastero:
quando splende il sole, vi si riflette limpido.
E quando soffia il vento, si alzano le onde.

Eimyo Enju, 904-975

Un giorno il poeta venne dal maestro e gli chiese: «Che cos'è il Tao (la Via)?». E l'altro disse: «Non ho nulla da nasconderti: il Tao è ovunque; se hai gli occhi potrai vederlo». Il poeta non riuscì a capire. Più tardi andarono a fare una passeggiata in

montagna dove videro l'alloro in fiore. Il maestro allora indicò l'albero e chiese: «Senti il profumo dell'alloro?». «Sì, maestro», rispose il poeta. «Lì. Non ho nulla da nasconderti. Entraci.»

da: D.T. Suzuki (a cura di), *Il maestro zen Sengai*, trad. it. di C. Ceci, Guanda, Parma 1988.

In ogni caso, per il Pensiero orientale, la scrittura – intesa quale sistema di significazione che opera per differenza fra segni opposti l'uno all'altro – non esclude l'esistenza di una sorta di sovra-scrittura posta al di là della Differenza e dentro la quale soltanto risiede la Verità. Questa sovra-scrittura deve essere intesa come una scrittura «figurale», una figura-scrittura, dal momento che il suo senso profondo non risiede nella differenza fra un segno e l'altro, ma coincide pienamente con la materia significante. Il senso ultimo va individuato non sul piano del contenuto, bensì sul piano della sostanza extralinguistica dell'espressione. Questo supersenso va trovato cioè nel tratto calligrafico, nel colore dell'inchiostro o nella consistenza della carta che fa da supporto, nella sostanza fonica della voce, nella postura del corpo, nel profumo di un fiore: istanti in cui il cosmo si rivela quale segno di se stesso. Se per contro ci si mantiene all'interno di una significazione per sole differenze, l'Illuminazione non sarà più possibile, dal momento che il Senso risiederà sempre altrove, nel valore differenziale di tutti gli altri segni rispetto al segno che di volta in volta emerge.

Si può comprendere meglio a questo punto la specificità del Pensiero occidentale, rispetto a quello dell'Oriente. L'alfabeto greco è nato verso la seconda metà dell'VIII sec. a.C. come sviluppo del sillabario fenicio. Quest'ultimo non prevedeva una precisa trascrizione delle vocali, che sono state rappresentate graficamente per la prima volta nella storia dai greci. I greci si trovarono costretti a isolare le vocali (e di conseguenza le consonanti: l'intero sistema dei fonemi), dal momento che il loro intento era quello di trascrivere con la maggior precisione possibile la poesia epica (basata proprio sulla scansione di vocali lunghe e brevi), intesa quale voce portatrice di Verità (la più antica iscrizione greca a noi pervenuta è in effetti un esametro). La scrittura appare così fin da subito come pratica di trascrizione di una Verità, la cui Voce fuggevole e veritiera (si pensi alla Voce del dio negli oracoli) si manifesta fuori della scrittura stessa.

ὅς νῦν ὀρχομένων πάντων ἀταλώτατα παίξει

«Chiunque di tutti i danzatori ora con maggior grazia giochi» (avrà quest'anfora in premio).

È questa la più antica iscrizione greca, rinvenuta su un'anfora del 750-700 a.C.; da: K. Robb, «Le origini poetiche dell'alfabeto greco: ritmo e abbecedario dalla Fenicia alla Grecia», in *Arte e comunicazione nel mondo antico*, a cura di Havelock e Hershbell, Laterza, Bari 1992, pp. 37-38.

In effetti noi oggi tendiamo a considerare quello occidentale come un Pensiero che si regge sulla Differenza fra la Verità (inattuabile) e un discorso (sempre insufficiente) della (sulla) verità. Se la Verità assoluta, originaria, rimane sempre «fuori», come un Altro (che non si dà, si nasconde ecc.), quel che rimane a nostra disposizione è una scrittura intesa come sistema di differenze, produttore di una pluralità di sensi provvisori (interpretazioni, commenti), dove però non è mai possibile raggiungere un Senso assoluto, un momento di Coincidenza fra soggetto pensante e oggetto pensato. La coscienza quindi sarà sempre intenzionale, sempre coscienza-di, mai Coscienza allo stato puro.

Certo, anche un discorso filosofico fondato sull'articolazione di pure differenze non può esistere, se non altro perché, se il senso non è mai assoluto, ma sempre differenziale, non può esistere nemmeno un discorso assolutamente astratto, che parla solo per differenze. In effetti, il discorso filosofico risulta sempre contaminato, destabilizzato da continui spostamenti verso il metaforico, il figurale, il narrativo. Ma tali inevitabili spostamenti dalla pura astrazione differenziale non ci portano verso un Autentico con cui immedesimarci. Sono semmai trascrizioni di trascrizioni di un Assoluto che non c'è, sostituiti di sostituti (cfr. Derrida) di un Essere che non si può mai guardare direttamente in faccia; svianti che contornano una zona di silenzio, di insignificanza (cfr. Rovatti) che destabilizza la parola.

Un silenzio con il quale non ci possiamo mai identificare a pieno, perché nel momento in cui cerchiamo di farlo (e non possiamo fare a meno di tentarlo) esso si è già spostato altrove. Il ritorno a se stessi è sempre ogni volta un'uscita da se stessi, un rimpatrio là dove non siamo (Rovatti). Insomma, al posto di una identificazione piena con l'Autentico, abbiamo qui piuttosto un'anti-identificazione, l'inverso di una Coincidenza.

La figura di Thot (il dio egiziano della scrittura) si oppone al suo altro (padre, sole, vita, parola, origine o oriente, ecc.) ma sostituendolo. Si unisce e si oppone ripetendo o prendendo il posto. Nello stesso tempo, prende forma, assume la sua forma propria da ciò cui resiste e insieme si sostituisce. Si oppone quindi a se stessa, passa nel proprio opposto e questo dio-messaggero è davvero un dio del passaggio assoluto tra gli opposti. Se avesse una identità – ma è precisamente il dio della non-identità – sarebbe questa *coincidentia oppositorum*. Distinguendosi dal suo altro, Thot lo imita al tempo stesso, se ne fa segno e rappresentante, gli ubbidisce, gli si *conforma*, lo sostituisce, se occorre con la violenza. Egli è dunque l'altro del padre, il padre e il movimento sovversivo della sostituzione. Il dio della scrittura è dunque contemporaneamente suo padre, suo figlio e lui stesso. Egli non si lascia assegnare un posto fisso nel gioco delle differenze. Astuto, inafferrabile, mascherato, buffone, come Hermes, non è né un re né un servo; una specie di *joker* piuttosto, un significante disponibile, una carta neutra, che dà gioco al gioco.

da: J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985, p. 75.

Il soggetto non può più essere né fonte di rappresentazioni né specchio del mondo; al tempo stesso, però, continua a mantenere una densità luminosa, non può cessare di essere una porzione di mondo. Il «ritardo» della riflessione non può venire cancellato, ma solo essere relativizzato nel suo valore di verità. È un continuo «rimpatrio» in una continua uscita da sé. Il movimento in cui il rimpatrio avviene (non può non avvenire) è un movimento di incessante evasione del soggetto da se stesso, dalla certezza verso il rischio, dalla zona di luce alla «sua» zona d'ombra [...].

Seguendo Heidegger stesso e per estensione un'intera linea di suggestione speculativa che ha radici premoderne, potremmo pensare che il silenzio che facciamo in noi ci predispone a un ascolto, come se, nel silenzio, qualcosa, un'altra voce, parlasse. Qualcosa come un appello, una chiamata, una parola che risuona in noi, che dunque ci appartiene, ma che al tempo stesso eccede, viene da altrove, non è nostra. È forse questa l'alterità che incontriamo? Ma, fenomenologicamente, questa voce interna-esterna che risuona nel silenzio non si dà. Il *darsi* che è qui in questione non si raddoppia in una parola che verrebbe da altrove. L'apertura che il silenzio della sospensione apre non ci mette in ascolto di un'altra voce, ma ci dispone a un *altro* ascolto delle stesse voci [...]: questo ascolto ci fa ascoltare, percepire, precisamente il silenzio che appartiene alle parole. [...]

Il silenzio, qui in questione, non riguarda né la contemplazione filosofica né qualche forma di ritiro spirituale: indica invece lo scarto che separa l'udire dall'ascoltare, e che poi separa, nella parola stessa, il significato che crediamo di poter subito afferrare dall'alone di insignificanza di cui riteniamo di poter fare tranquillamente a meno. Scavando un nulla in noi stessi e tentando di abitarlo [...] mediante l'introduzione di un silenzio contro la parola stessa, nel corpo del dire filosofico.

da: P.A. Rovatti, *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina, Milano 1992, pp. 77, 126, 8.

L'origine condivisa

di Rosella Prezzo

Il tempo che abitiamo è segnato da una serie di cortocircuiti. Una crisi sempre più radicale della cultura universalista laica si coniuga a una unificazione e a un'interdipendenza sempre più accentuata del mercato mondiale, al cosmopolitismo da paccottiglia dell'indifferenza dei turisti per caso o a quello dei funzionari dell'universale, del «sogno» europeo o del nuovo ordine mondiale. Viceversa, l'affermarsi della «cultura delle appartenenze», che va da una sacrosanta rivendicazione ai diritti delle differenze fino all'ossessione identitaria e all'isteria etnica, si affianca al revival di universalismi religiosi con il loro seguito di integralismo, fondamentalismo e frenetico proselitismo per appartenenza.

In un divenir mondo del mondo, dove le parti più remote concorrono a formare le quotidiane immagini domestiche del grande schermo planetario, e dove la «patria del comunismo» non è più l'alter ego della «patria del capitalismo», in una Europa attraversata da migrazioni molecolari di massa e da sconvolgimenti di frontiere e identità nazionali, le vecchie partizioni e distinzioni noi/gli altri perdono i loro confini e la loro funzione di principi ordinatori attorno a cui si sono organizzate le identità e le storie collettive, l'immaginario sociale, le pratiche discorsive, gli effetti di realtà.

La più o meno felice certezza del proprio a cui si appartiene e che ci appartiene non definisce più il noi, la nostra identità, così come le complementari compiacenti figure del «vero» altro che la lontananza ci mostrava nel suo luogo, identico alla sua alterità stessa. Esse si disintegrano al loro approssimarsi, dimostrando tragicamente quanto l'alterità più che un problema di distanza sia un passaggio di frontiera, e una frontiera può essere del tutto immaginaria o invisibile. Oggi l'altro non è più l'abitante dell'altrove e la geografia non è più sufficiente a definire un «qui» e un «laggiù», un prossimo e un lontano, un dentro e un fuori entro cui far rimbalzare l'immaginario (compreso quello politico). L'altro lo incontro ormai tutti i giorni nelle mie più banali attività quotidiane, foss'anche quella di accendermi una sigaretta. Tutto è copresente, presente a se stesso in un mondo di altri e ciò che fa problema non è lo straniero, il lontano, ma questo differente non così differente, quest'altro quasi-altro.

Saturato lo spazio (in cui non si danno più luoghi possibili di conquista, di colonizzazione, di scoperta, né movimenti di viaggio nel lontano ignoto alla ricerca che è sempre anche invenzione dell'altro, né utopie politiche), sconvolte le frontiere che delimitano il proprio e l'altrui, il noi e gli altri, è nel tempo che si cerca la linea di un confine definito, che si invoca il luogo della partizione e dell'appartenenza. O meglio, in quell'ambito originario che è il «tempo del prima» dove gli inizi appaiono tanto più esaltanti quanto meno precisi sopravvivono nella memoria. È, cioè, il tempo mitico delle origini ad alimentare l'antico sogno di un «noi unico» di appartenenza, di una comunità originaria liberata dalla presenza «inquinante» dell'altro. L'altro fantasmato come quel corpo estraneo, da estirpare; che soffoca alla radice la mia autoctonia, che mi impedisce di appartenermi impedendomi di possedere l'origine nella sua purezza, da cui giungerebbe la forza coerente della mia storia e della mia identità.

Così nei conflitti odierni, che assumono sempre più la forma del disordine assoluto della guerra civile o di quello che René Girard chiama «conflitto mimetico» che si propaga per contagio, non è l'alterità dell'altro che si detesta ma la sua prossimità e parentela. Più il conflitto si accentua, più i protagonisti tendono a trascurare l'oggetto della disputa, ossessionati solo l'uno dell'altro. Nel trascinarsi in faide di sangue l'oggetto del conflitto si perde nella notte dei tempi dalla quale, in un circolo vizioso, si traggono differenze originarie pretestuose. L'oggetto scompare, rimane solo l'ossessione reciproca degli antagonisti e il contagio che verte sulla scelta dell'avversario. Ma se l'oggetto di contesa non è visibile né definibile – fatto che rende praticamente impossibile ogni trattativa – non significa che non ci sia, ma che esso ha a che fare più col mondo onirico e i suoi fantasmi che con le partizioni ideologiche o economiche. La guerra in ex Jugoslavia è solo uno degli esempi più atroci.

Qui la scena, che per questo assume le connotazioni del delirio, è quella del fantasma agito: *il passare all'atto del fantasma di disporre, finalmente, della propria origine*, in un'appropriazione che renderebbe pura l'etnia di appartenenza in quanto fondata su un'origine posseduta. Ecco perché, oltre allo sterminio dell'altro, in questa guerra le violenze e gli stupri sulle donne diventano, per la prima volta, parte esplicita ed essenziale di una strategia militare, di un programma di azione bellica intesa come «pulizia etnica». Ciò significa che il conflitto *va all'origine*, dove, sottratti al tempo e alla parola della storia, fantasmi e desideri allucinati vagano senza fine nella loro non negoziabilità caricandosi delle violenze più arcaiche. Come se, prima dell'occupazione palmo a palmo del territorio dell'altro, – in questo caso impossibile da definire – fosse nell'occupazione, corpo a corpo, dell'origine – di cui il corpo femminile è la potente immagine – che si annidasse la battaglia decisiva, la «soluzione finale». La soluzione fantasmata di potersi definire una volta per tutte, di conquistare la propria identità autofondandosi, occupando l'origine quale luogo primo di

autoctonia e autoappartenenza. Rispetto a questo obiettivo nessuna trattativa umana è possibile; nessun esercizio idillico di pacificazione può venirne a capo; nessuna misura di partizione può coglierne la dismisura.

Di fronte a questi mostruosi cortocircuiti, fra storia e inconscio, corpi e luoghi, violenza materiale e violenza dei simboli, siamo costretti a ripensare noi stessi. A pensare, prioritariamente, le modalità di relazione con l'altro (lontano e vicino, esterno e interno) insieme a quei fantasmi d'origine, a quei miti di autoctonia che abitano la nostra storia, personale e collettiva, come follia rimossa. A riformulare i nostri pensieri a partire dai minimi termini della relazione di civiltà e convivenza, dalla ridefinizione del vincolo di comunità, dalla nostra stessa vita di esseri viventi. Per questo l'altro non può essere usato, speculativamente, come un contrappeso per ribilanciare il pensiero del medesimo o ribilanciarlo a favore dell'Altro, onorato della maiuscola, in una sorta di beatificazione a risarcimento tardivo di secolari umiliazioni prodotte dall'arroganza dell'uomo dell'Occidente. D'altro canto futili restano i rimedi all'intolleranza attraverso gli appelli all'uguaglianza dell'universale, al rispetto dello straniero nella sua differenza, all'aprirsi all'altro in uno slancio comunicativo o in un qualche *melting pot* culturale.

La *relazione vincolante* e non la semplice estroversione all'altro è la questione del nostro tempo, della coscienza contemporanea; è l'anello che costringe a ripensare l'ambiguo confine che tiene l'individuo combattuto in se stesso, costretto a cercare una «naturale» interezza nell'impossibile definizione di un proprio in cui consistere. Per questo occorre forse che il pensiero muti il suo sguardo, abbandonando i suoi accecanti totem filosofici (come sono quelli dell'identità, dell'alterità o anche della neutra intersoggettività) e le sue alchimie, occorre cioè che si faccia più prossimo recuperando il suo ritardo antropologico, facendo un passo indietro.

Se, con una sorta di strabismo, ci collochiamo nella *coniunzione* fra identità e alterità che nell'io-tu *precede* costitutivamente ciascuno, in quell'«e» che congiunge separando e divide unendo e che fa la differenza drammatica (nel senso della trama del racconto) del nostro stare al mondo, possiamo forse individuare lì una possibile forma etica di una *differenza che lega*.

Prima della relazione io-noi/altro-altri, è nella relazione con l'altro copresente alla nascita di ciascuno, nell'io-tu dei quasi-simili, uomo e donna, a essere in gioco quell'alterità familiare, abituale, quotidiana e psicologica, in cui ciascuno/a è ordinariamente confrontato con l'altro/a nell'*estraneità del comune*. Eppure sappiamo quanto di «disconoscimento» secolare c'è in questa primaria relazione di alterità, che è stata determinata nella nostra storia perlopiù da un incontro mancato. E quanto la più abituale delle relazioni sia costituita, come nessun'altra, da rispecchiamenti paradossali e contraddizioni implacabili, in cui le costanti del conflitto e quelle dell'intimità positiva sono le stesse. A buon diritto George Steiner, in *Le Antigoni* (Garzanti, Milano 1990), vede nel faccia a

faccia dell'uomo e della donna «il dato più intensamente drammatico della nostra esperienza», «le origini ultime del teatro» e della forma drammatica. «Questi incontri poiché mostrano l'unità dell'amore e dell'odio, del bisogno di unione fra uomo e donna e della necessità di distruzione inerente a tale bisogno, sono l'essenza del dramma.» La differenza dei sessi conduce al cuore stesso della nostra condizione umana, divisa e polemica. Per questo il conflitto con l'altro sesso è anche una guerra civile all'interno del proprio io ibrido, animato com'è nel suo mondo interiore dall'immagine di genere, maschile e femminile.

Ma sulla relazione dell'uno/a con l'altra/o nella prossimità del tu, come luogo originario del Due, della Diade, la nostra cultura così come il nostro sapere ha steso un lungo silenzio dentro l'esercizio del pensiero; un'assenza di discorso, una negazione della parola e del racconto di esperienza scambiata, dietro il discorso amoroso o erotico della Coppia, del Due in Uno, che parla il linguaggio della fusione, della specularità gemellare e complementare, del sogno dell'impossibile ricongiungimento.

Michel Foucault ci ha mostrato molto bene che il corpo, come luogo di interazione di forze materiali e simboliche, di pratiche di sapere/potere, di modalità giuridico-discorsive necessarie all'amministrazione delle società umane, è la soglia della soggettività. Ma il corpo è una parzialità originariamente compiuta nel segno della differenza sessuale. A tale parzialità originariamente compiuta non c'è riparazione possibile, se non nel sogno, nel delirio o nel mito. Perché è questa stessa finitudine che mi appartiene e a cui appartengo con la finitezza di un corpo sessuato, attraverso il quale *prendo parte* al mondo com-partecipando alla non-pienezza originaria, alla comune non-autoctonia. Se ciò rende l'uomo e la donna differenti irrimediabilmente, sta proprio in questo anche l'unica, ma fondamentale, uguaglianza fra uomo e donna, fra uno/a e l'altro/a: la loro *Common Law*. È nel riconoscimento e nella rivendicazione di questa legge non scritta, ma inscritta nei corpi, la possibilità della primaria relazione di civiltà che mette la molteplicità di un mondo fra sé e l'altro. È la diade, non come sdoppiamento di un'unità fantasmaticamente originaria che genera lotte gemellari e mimetiche, né come coppia puramente complementare o fusionale che non distingue, a mettere fine, all'inizio, al mito dell'Uno e dell'Altro, ai sogni di autoctonia e di ritorno, così come alle pretese insensate alla priorità d'essere. E la relazione che vincola entrambi, i quasi-simili, a instaurare il governo dell'identità e dell'alterità per mezzo della differenza, una differenza che lega prima di ogni contratto sociale.

Il non oblio dell'essere Due all'origine, origine che non è se non miticamente pura o unica, non significa porre il faccia a faccia di due entità che si contendono il primato del potere d'essere, ma implica necessariamente quella mutazione mentale che è nello stesso tempo un paradigma antropologico differente in cui la dimensione del genere, del «mistero irriducibile del due» (per usare un'espressione di Luce Irigaray), della sua oscura evidenza, è il mezzo capace di

tutelare l'alterità, l'identità e la molteplicità; non come in una Armonia o Disarmonia prestabilita, ma come coniugazione della relazione d'origine, che è sempre apertura dei possibili. Origine divisa e con-divisa che spetta in sorte come quota, in una partizione che non è mai stata di un intero. Questa è l'eredità inalienabile, il proprio di ciascuno/a. Qui non si squarcia alcun velo di mistero, ma ci si manifesta la densità e la ricchezza possibile del senso del nostro comune stare al mondo. È nella prossimità e nella relazione, nella quasi-somiglianza e nella quasi-alterità, che tutto si gioca e può giocarsi: la catastrofe razzista e discriminante, la guerra intestina, così come il lavoro felice della *giusta traduzione*, le forme di cittadinanza, le relazioni di civiltà.

Riconoscere e assumere la responsabilità dell'origine condivisa dai quasi-simili, come lo è ogni origine, materiale e simbolica, individuale e sociale, significa anche abbandonare come falso problema il «sapere» dell'altro, perché l'altro non mi è né noto né completamente ignoto e il rapporto di conoscenza è irrimediabilmente turbato dalla possibilità di equivoco, di menzogna, dal mio desiderio di vederlo come io vorrei che fosse. L'altro non è mai un alter ego, non può pensare, né sentire come me. Questo non vuol dire un'assenza di conoscenza, ma una conoscenza bucata dalla svista e dal malinteso, e quindi costantemente rinviata e che per questo necessita l'approccio e lo scambio di parola e di esperienza, anche nei suoi inevitabili *qui pro quo*. L'incontro non è allora l'aprirsi all'altro ma il lasciar riemergere quella *Common Law* in cui l'uno/a e l'altra/o fanno la differenza, che mette in mezzo un mondo.

Qualcosa di semplice, di infinitamente semplice

di Vladimir Jankélévitch

L'ostinazione di formica, il bisogno di verifica permanente in lei sono al servizio di una filosofia aerea che, come Ondina, evapora in gocce che si depositano sul vetro. Una volontà contraddittoria, dunque, rende il suo rigore più esigente e al tempo stesso il suo intento più evanescente: somiglia più a una sfida che alla meditazione.

La filosofia consiste nel pensare tutto ciò che in una questione è pensabile – nel pensarla a fondo, costi quel che costi. Si tratta di dipanare l'inestricabile, senza fermarsi, se non a partire dal momento in cui diventa assolutamente impossibile andare al di là. Mirando a una ricerca così rigorosa, le parole, che servono di supporto al pensiero, devono essere impiegate in tutte le posizioni possibili, nelle locuzioni più varie: occorre girarle e rigirarle sotto tutte le facce, nella speranza che ne scaturisca un bagliore, occorre palparle e auscultarne le sonorità per percepire il segreto del loro senso. Le assonanze e le risonanze delle parole non hanno forse una virtù ispiratrice? Il rigore, talvolta, dev'essere raggiunto a prezzo di un discorso illeggibile: occorre poco, in effetti, per contraddirsi – basta continuare su una stessa linea, scivolare lungo una medesima pendenza, e ci si allontana sempre più dal punto di partenza, sicché quest'ultimo finisce con lo smentire il punto d'arrivo. È a questo tipo di discorso senza cedimenti che io mi sottometto: a una «strenge Wissenschaft» dunque, una scienza rigorosa – che non è la scienza degli scienziati, ma piuttosto un'ascesi. Per un po' mi sento meno inquieto quando, dopo aver girato a lungo tutt'intorno alle parole, averle scavate e triturate, aver esplorato le loro risonanze semantiche e analizzato i loro poteri allusivi, la loro potenza d'evocazione, mi rendo conto che decisamente non posso andare oltre. La pretesa di toccare un giorno la verità è un'utopia dogmatica: quel che importa è andare fino in fondo a ciò che si può fare, attingere una coerenza senza falle, far affiorare le questioni più nascoste, le più in formulabili, per estrarne un mondo compatto. E siccome ciò che io cerco esiste appena, siccome l'essenziale è un quasi-niente, un non-so-che, una cosa leggera fra tutte le cose leggere, questa ricerca forsennata tende soprattutto a mostrare l'impalpabile – qualcosa di cui si può intravedere l'apparizione, ma non verificarla, poiché svanisce nell'istante stesso in cui appare, poiché la prima volta è anche l'ultima. La seconda volta è la

ripetizione minimale richiesta per una verifica... Senonché, l'oggetto della nostra ricerca non è che un'apparizione subito dispersa, un evento che non sarà in nessun caso reiterato né, pertanto, confermato: un ingannevole bagliore nella notte!

Lei parla di ricerca [recherche], ma la sua opera mi sembra si edifichi al di fuori di ogni ricerca. Già dalle prime pagine dei suoi libri, si disegna irresistibilmente il punto a cui lei vuole arrivare. La scrittura per lei non è un anelito [quête], ma piuttosto, all'interno di ciò che lei ha di mira, un modo di tornare indietro. Insomma lei non si concede sorprese: ogni questione in fondo è una specie di finzione, una definizione continuamente rinviata.

Ciò che io cerco finisce altrettanto presto di quando comincia e non si presta perciò a un discorso. È una cosa che non è una cosa. Perciò si può dire «cercare»? «Tu non mi cercheresti se non mi avessi già trovato»... Invece, ciò che questa cosa è, lo so e non lo so. O meglio: so *che* è; ma non so *ciò che* è – come la morte, la cui effettività è certa, ma la data assolutamente incerta. Sapere *che*, senza sapere *cosa*: con questo semi-sapere, con questa scienza mescolata di inscienza, sappiamo i misteri – Dio, l'infinito, il tempo, la morte... So che c'è un numero infinito, dice Pascal, ma non so se è pari o dispari. E ancora, «Quid est tempus?» si chiede sant'Agostino nelle *Confessioni*. «Si nemo a me quaerat, scio. Si quaerenti explicare velim, nescio.» (Di passaggio, tra l'altro, è da ammirare la meravigliosa concisione della lingua latina che in sole undici parole, non una di più, con le sue declinazioni abbreviate e le simmetrie che queste autorizzano, dice un mondo di cose!) Se non mi si domanda nulla, e sono lasciato alla spontaneità della mia intuizione, l'evidenza della temporalità non è oscurata da niente; ma se mi si interroga sulla natura del tempo, mi confondo e smetto di sapere: tutto diventa ambiguo. Il violinista Robert Soetens mi ha raccontato questo fatto: Menuhin è stato un violinista geniale soprattutto nella sua giovinezza, quando era perfettamente inconsapevole del proprio genio; il suo modo di suonare è diventato invece più laborioso a partire dal momento in cui, a forza di sentir parlare del proprio genio, ha cominciato a chiedersi come faceva. Quando si interroga un virtuoso del pianoforte sul modo col quale suona gli *Studi trascendentali* di Liszt o di Liapunov, le sue dita s'inzeppano, slittano e sbagliano nota. Ma quando non gli si domanda niente, siede al pianoforte e suona gli *Studi* del tutto naturalmente – come quando le bambine suonano la sonatina di Diabelli. Lo stesso vale per l'acrobata: quando gli si chiede come fa, stando su un solo piede, a mantenersi sulla punta della guglia di Notre Dame, ha le vertigini, perde l'equilibrio e si schiaccia al suolo. Ora tutto questo è, *a fortiori*, altrettanto vero per ciò che riguarda il tempo: è la «coscienza del» tempo che produce tutti i turbamenti relativi a quest'ultimo. Da lontano, invece, il tempo ritrova la propria evidenza. Allo stesso modo, quando il vivente cessa di domandarsi in che cosa consista la vita – questa acrobazia rinnovata a ogni istante, questo equilibrio che è un disequilibrio incessantemente rinnovato – la vita ricomincia

ad andar da sé... Lo stesso accade per la morte. Vengo rimproverato di non fornire alcun consiglio, nessuna assicurazione e neppure una vera speranza, e soprattutto di non svelare alcun segreto, di informare molto male il viaggiatore sui dettagli del suo viaggio all'«altro mondo»... indubbiamente non ho informazioni a riguardo! Mi vien detto: a che pro scrivere un grosso libro sulla morte, se lei non ne sa niente? Se è solo per arrivare a parlare di un istante evanescente, di un bagliore brevissimo? Tante parole per un'intravisione così incerta! Non è risibile? Erik Satie parla di un enorme atleta che solleva un'enorme pietra: ebbene, questa pietra è una pietra-pomice... Ma quando non si pretende di fare dell'atletismo e quando si ha coscienza del carattere infinitesimale dell'intravedere, non c'è più ciarlataneria. Dunque, non mi si venga a rimproverare la natura inafferrabile di questo fuoco fatuo, perché io la teorizzo esplicitamente! Sostengo che noi siamo in uno stato di indigenza. E che il nostro sapere, esso stesso indigente dunque, ci priva di ogni punto fisso, di ogni sistema di riferimento, di contenuti facilmente decifrabili o stemperabili, in grado di farci tirare delle conclusioni, alimentare il discorso e aprire così un lungo avvenire di riflessioni. Questo nostro sapere che non sa è piuttosto una prospettiva, un orizzonte – per cui si è rassegnato a fare a meno della consistenza sostanziale in generale. Eccoci improvvisamente muti di fronte all'irriducibile... C'è stato un tempo in cui mi veniva chiesto di emettere oracoli sulla «crisi della morale». In circostanze simili, bisogna saper dire le parole che gli ascoltatori si aspettano. Li deludiamo se spieghiamo loro che una problematica relativa ai compiti morali, che implicano il perfezionamento dei costumi, l'umanizzazione delle istituzioni, lo stato giuridico della sessualità, ecc. non dipende propriamente parlando dalla morale... Le questioni pedagogiche, le piccole casistiche quotidiane concernenti l'igiene della vita e l'equilibrio della felicità hanno ovviamente un'estrema importanza, ma hanno senso solo in rapporto alla morale che le ingloba e le supera, e che è il loro vero *a priori*; non vanno scambiate con quel dibattito infinito, nel quale ci precipita ogni autentico problema morale. L'intenzione morale è in qualche modo il *Cogito* della pratica sociale e politica. Ma quanto all'esigenza morale stessa, si riduce a un quasi niente – a qualcosa di impalpabile... E questo impalpabile è appunto la qualità dell'intenzione e la purezza del cuore. Se mi si costringe ad andare in fondo reclamando a viva forza una risposta, ecco che ci troviamo di nuovo di fronte all'evidenza di questa cosa innominata, inesprimibile, verso la quale le parole convergono all'infinito e che perciò le parole non incontrano mai... Cosa deludente al termine di una ricerca irritante! E tuttavia senza di essa niente comincia e niente si conclude; senza di essa la vita morale non è che una gloriosa facciata o un sistema di belle maniere. A ogni istante l'evidenza rinasce... per confondersi e scomparire di nuovo, e scomparire ricomparendo. Non c'è niente da dire su di essa: ma occorre molto tempo per dire che non c'è niente da dire; occorre molto tempo per dire che è una cosa semplice e dissipare le chiacchiere

magniloquenti così come occorre molto tempo per avvicinare l'imponderabile verità della morte o il lampo fugace dell'innocenza. Allo stesso modo, la fine punta regolatrice del prezioso movimento d'amore si cela sotto la complessità delle motivazioni psicologiche, che lo affievoliscono. Bisogna anzitutto strappare questa zizzania, eliminare la gramigna delle impurità, cioè della *filautia* e delle sospette intenzioni recondite: in una parola, lo spessore del vissuto. A questa cernita impietosa ha dedicato tutto il proprio sforzo il rigorismo di La Rochefoucauld, Fénelon e Kant.

«In questo punto vi è qualcosa di semplice, di infinitamente semplice, di così straordinariamente semplice, che il filosofo non è mai riuscito a dirlo...»

«... Ed è per questo che ha parlato per tutta la vita». A questa frase di Bergson¹ aggiungerò che l'intuizione si svela e rompe la sterile coincidenza dell'uomo con se stesso attraverso il libro, e attraverso il tempo impiegato a scriverlo. Se l'intuizione restasse in noi, ripiegata e muta, non ci resterebbe che guardare eternamente in uno specchio, e respirare in silenzio il profumo del tempo... L'immediato stesso, per diventare comunicabile, deve accettare un minimo di mediazione. Tolstoj, nel libro *Che cos'è l'arte?*, sviluppa a questo proposito alcuni irritanti paradossi. Al limite, dice, il discorso snaturato è quasi indiscernibile da un balbettio già inghiottito dal silenzio. L'uomo che, privandosi di ogni mediazione estetica, pretendesse di aderire alle cose, comincerebbe a balbettare: dovrebbe limitarsi a cinguettare con gli uccelli e a muggire come l'oceano. Ionesco e Beckett talora giocano con una simile messinscena derisoria. Di fatto, un realismo dell'immediato, se rigettasse ogni stilizzazione, sfocerebbe nella negazione cinica dell'arte. Tolstoj si chiede: il notturno dello scrittore come raggiungerà, eguaglierà la notte stessa? E si domanda quale rapporto possa esistere tra lo splendore di una notte caucasica e i caratteri che vengono tracciati con l'inchiostro su un foglio di carta – da una parte: le stelle scintillanti, il baluginio della notte, i profumi notturni, l'immenso ronzio dei grilli, il gracidio delle rane al chiaro di luna, il mormorio dei torrenti; dall'altra: le parole tracciate con la penna, uno scarabocchio nero su un foglio bianco... No, il gesto di scrivere non ha alcuna somiglianza, alcuna misura comune con l'incanto della notte caucasica! Debussy, a sua volta, non senza serietà in *Monsieur Croche* scrive: vedere una notte d'estate è più importante che andare ad ascoltare la *Sinfonia pastorale*... L'artista gioca con l'immediato, come la farfalla con la fiamma. Gioco acrobatico e pericoloso! Per conoscere intuitivamente la fiamma occorrerebbe non solo veder danzare la piccola lingua di fuoco, ma sposarne dal di dentro il calore: aggiungere all'immagine la sensazione esistenziale della bruciatura. La farfalla non può che avvicinarsi quanto più è possibile alla fiamma, sfiorare il suo calore bruciante e giocare letteralmente col fuoco – ma se, avida di conoscerla ancor meglio, giunge a penetrare imprudentemente nella fiamma stessa, che ne resterà se non un pizzico di ceneri? Conoscere la fiamma dal di

fuori ignorando il suo calore, oppure conoscere la fiamma stessa consumandosi in essa: sapere senza essere o essere senza sapere – ecco il dilemma. Vietato riunirli!

Ciò che è vero per l'elemento igneo, non lo è meno per l'acqua. *La mer* di Debussy si situa al limite della musica, in quel punto estremo in cui la musica diventa rumore.... Ma il miracolo – e questo è anche il miracolo della scrittura e in generale dell'arte – è che la musica, più artista e soprattutto più agile della farfalla, resta come sospesa al di sopra del caos, pronta a sprofondare nel chiasso informe e nella stupidità del rumore imitativo: sul punto di non essere più niente, *in extremis* ripristina il proprio equilibrio acrobatico. Allo stesso modo, nella raccolta *En plein air* Béla Bartók sembra quasi che trascriva da vicino i rantoli delle bestie notturne, lo scricchiolio dei rami e il fruscio del fogliame: a tratti non c'è altro che il rumore atonale della natura animale e vegetale... E tuttavia questa «anti-musica» è tutta avvolta da uno strano mistero: questo mistero è il mistero inesplicabile della musica e della poesia. *La grande notte caucasica*: queste quattro parole ci allontanano dalla notte stessa, dall'ipseità della notte, dalla notte «in persona» – e però nell'istante stesso in cui ci allontanano da essa, ce la evocano, ce ne suggeriscono la fugace magia, innescano un'agitazione interiore, versano in noi il turbamento stesso della notte.

Perché, nel momento in cui ci si aspetta una parola filosofica, lei evoca la musica e la poesia? È per una sorta di prudenza dell'intuizione, prudenza estranea al filosofo, e propria per contro del poeta e del musicista? Lei passa attraverso mille svolte, mantiene in serbo alcuni barlumi e poi li camuffa sapientemente con una tecnica della dissimulazione che sembra rispondere al precetto di Balthasar Gracián: «Bisogna imitare il procedimento di Dio, che tiene tutti gli uomini in sospenso».

La dissimulazione per Gracián è una tattica di guerra, una strategia feroce praticata dall'uomo di corte. Coprirsi di una «pelle di volpe», quando non ci si può servire di una «pelle di leone», è un assioma politico usato dagli eroi del successo, dai principi e dai cortigiani: un assioma conforme allo spirito di un'epoca spietata, nella quale il fine giustificava qualsiasi mezzo e artificio, la strategia più crudele come l'astuzia più cinica. Gracián ha messo a punto un sistema difensivo e uno offensivo, nonché forgiato le armi del *penetrante impenetrabile*. In questo, almeno, si avvicina a Epitteto, lo schiavo alla mercé di un padrone disumano. Epitteto è interiormente libero in virtù di una libertà autocratica: la fortezza interiore, la cittadella inespugnabile del volere non sono forse altrettante immagini guerriere, che esaltano l'onnipotenza del microcosmo personale? Col suo ripiegamento nel castello completamente invisibile, il «volere proprio» sfugge alla violenza del potere. Ma questa manovra clandestina non è una prerogativa dello Stato di guerra. Anche se in Gracián prende il volto implacabile del successo, laddove in Epitteto prende il volto

altrettanto implacabile del silenzio e della resistenza, in realtà essa è presente in ciascuno di noi in ogni istante della durata. Una parte di noi manovra perennemente al di fuori del campo delle operazioni ufficiali: il nostro disegno profondo si esprime sotto mille maschere, mille astuzie, che lo rendono talora irriconoscibile: come Ulisse, facciamo finta di dormire al momento di toccare il porto, per fare ancora un ultimo giro... Ma l'intimità della nostra interiorità non è una camera blindata, come quella dove l'avarò custodisce i propri averi e il tesoriere i propri tesori: il suo segreto non assomiglia alla combinazione di una cassaforte. È piuttosto un mistero, che si avvolge in una notte interiore, dove proietta la propria luce intermittente. Di questo genere sono le illuminazioni intermittenti dell'intravisione. L'accumularsi delle deviazioni ritarda e al contempo rende più acuta la tangenza con un segreto presentito che bisbiglia attraverso la foresta delle parole, di cui lo carichiamo. Questa astuzia della scrittura è troppo disarmata perché la si possa confondere con l'astuzia soggiogante e aggressiva del giocatore, del grande stratega che calcola le possibilità di riuscita, misura i punti deboli dell'avversario, prevede tutti i pericoli e tutte le poste in gioco, nonché tutte le possibili reazioni; quest'astuzia è invece l'espressione della nostra finitezza: sorprende per illuminare, non per dominare; tiene gli uomini in sospenso, ma non promette alcun regno. La sua tattica è indiretta come la suggestione, il suo gioco è leggero come l'allusione: è *allusiva*, ma non *ludica* la sua maniera di evocare. Non sottrae, né dissimula – ma dà da pensare.

E cionondimeno non è mai tutto veramente perduto, basta aspettare e sapere che lei prende tempo. Perché, nascostamente, lei in fondo sembra promettere una riva al naufrago. Lei rinforza e rende più oscuri i rovi per commuovere meglio con la rosa che vi si cela...

... Ma questa rosa non sono io ad averla nascosta! Il tempo è l'oggetto per eccellenza della filosofia: un oggetto che non è un «oggetto», un oggetto che non è niente, e che tuttavia è qualcosa: che dunque è *quasi niente*. Il tempo è qualcosa che non è niente – che è tutto! Che è *tutto e niente*. Non che sia intermedio fra essere e non-essere (in tal caso sarebbe una sorta di stazione equidistante nello spazio), e neppure non so quale mescolanza fra i due, un medio. Ma allora sarebbe, se non a metà cammino fra l'uno e l'altro, almeno sul cammino dall'uno all'altro, sempre per strada, come un elemento mobile che si avvicini alla propria meta? No, non è niente di tutto questo! Allora, decisamente: che cos'è? Al di qua di tutto? Al di là di tutto? Ebbene: imponderabile, impalpabile e invisibile, e infinitamente deludente – come tutte le cose veramente importanti. Non si può né pesarlo, né toccarlo, né vederlo. D'altra parte questo oggetto così ambiguo, che non è un oggetto, non è neanche un soggetto. Insomma, proprio quel tempo che io assumo non solo per sviluppare un'intuizione, ma anche per sbarazzarmi di tutto ciò che non le appartiene, è esso stesso il primo mistero

filosofico. Il tempo ha già superato il lavoro preparatorio della *catharsis*, il ragionamento e il discorso: il tempo è già qui, sotto la lampada, seduto al nostro tavolino – è già qui: pensiero pensante, che sta pensando. È già qui e – come l'*humour* – già non è più qui... Per esempio, in questo stesso momento scorre. Ironia delle ironie! Santa petizione di principio. È nel tempo che io cerco ciò che il tempo è. O piuttosto (poiché la preposizione *nel* è ancora troppo spaziale) è *temporalmente* che medito sul tempo.

Il lavoro filosofico è un cerchio in cui si gira senza fine, correndo dietro al tempo che fugge. Oggetto *preveniente*, *inglobante*, oggetto evasivo, ribelle a ogni spazializzazione, oggetto deludente. Dunque oggetto che si fa «soggetto»: io sono avviluppato nei lembi del tempo, in modo tale che l'atto col quale ne parlo è già nel tempo. La tradizione vuole che lo spazio e il tempo siano le due forme *a priori* della sensibilità – e si parla di questa coppia come di due fratelli gemelli: spazio e tempo farebbero «pendant» l'uno all'altro come due candelabri ai lati di un pendolo. È ciò che io chiamo il mito dell'addobbo del caminetto... Certo, lo spazio come il tempo mi avvolge – ma nel momento in cui lo erigo a problema o a spettacolo, il mio pensiero ne resta fuori e ne fa un oggetto. Per contro, *nel tempo* il pensiero è necessariamente e continuativamente; o piuttosto, esso è integralmente temporale, perché se fosse «nel» tempo come un contenuto nel proprio contenente trasformeremmo di nuovo il tempo in un recipiente, e cioè in spazio! Pensare il tempo è compiere un viaggio irreversibile nel corso del quale occorre che il pensiero si afferri da sé: pensare il tempo è pensare riflessivamente il modo di operare del pensiero – ed è per questo che l'intuizione non si situa in realtà né alla conclusione di un libro, né al termine di un discorso, né alla fine del tempo. Fare dell'intuizione un recinto privilegiato, luogo di preghiera e adorazione verso il quale tutti i cammini del pensiero convergerebbero, ci condannerebbe a una sorta di mistica dogmatica. Ecco la rosa che avevo promesso: eccola qui infine! Ora, questa rosa per me è una compagna fedele che, al contempo, si tratta di preservare, nascondere, meritare: dobbiamo senza tregua sbarazzarla dalle spine, strappare ciò che ci impedisce di respirarne il profumo e vederne i colori. E ogni volta bisogna ricominciare... Compagna incessantemente ritrovata, incessantemente di nuovo perduta. Tale sarebbe, in un registro del tutto opposto, il mistero della morte: alla fine della ricerca non conosco la morte meglio che all'inizio, così come non conosco la morte alla fine della vita meglio che al principio, perché il mistero che essa risveglia non è una cosa nascosta da qualche parte, accovacciata in un angolo – questo mistero è immanente alla totalità della ricerca. Se questa rosa fosse stata segretamente deposta in un nascondiglio, la ricerca in effetti sarebbe solo una finzione, un semplice stratagemma destinato a condurci in porto, un cercare tanto per far finta. Mentre la terra promessa è una terra eternamente compromessa.

Note

¹ Com'è noto, si tratta della celebre frase di Bergson, contenuta nella conferenza *L'intuition philosophique*, compresa poi nel volume *La pensée et le mouvant* (cfr. *Œuvres*, Puf, Paris 1970, p. 1347): «Enfin tout se ramasse en un point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre. En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie». [N.d.T.]

L'immanenza: una vita...

di Gilles Deleuze

Cos'è un campo trascendentale? Un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io. Può sembrare curioso che questi dati immediati possano definire il trascendentale: si parlerà di empirismo trascendentale, in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta. È piuttosto, per quanto due sensazioni possano essere vicine, il passaggio dall'una all'altra come divenire, come aumento o diminuzione di potenza (quantità virtuale). Bisogna allora definire il campo trascendentale attraverso la pura coscienza immediata senza oggetto né io, in quanto movimento che non comincia né finisce? (Anche la concezione spinoziana del passaggio o della quantità di potenza si richiama alla coscienza.)

Ma tra il campo trascendentale e la coscienza c'è solo un rapporto di diritto. La coscienza diventa un fatto solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo e come fossero «trascendenti». Al contrario, finché la coscienza attraversa il campo trascendentale a una velocità infinita diffusa ovunque, non c'è niente che la possa rivelare.¹ Essa infatti si manifesta solo riflettendosi su un soggetto che la rinvia a degli oggetti. Per questo il campo trascendentale non può essere definito dalla sua coscienza che, pur essendogli coestensiva, sfugge a qualsivoglia rivelazione.

Il trascendente non è il trascendentale. In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano di immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto.² L'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto. In Spinoza l'immanenza non è *alla* sostanza, ma la sostanza e i modi sono nell'immanenza. Quando il soggetto e l'oggetto, che sono esterni al piano di immanenza, vengono considerati come soggetto universale o oggetto qualsiasi *ai quali* l'immanenza

viene attribuita, siamo di fronte a un completo snaturamento del trascendente, ridotto soltanto a duplicare l'empirico (così in Kant), e a una deformazione dell'immanenza che si ritrova in tal modo contenuta nel trascendente. L'immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l'immanenza non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. Il piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendente sia definito dalla coscienza.

Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. La filosofia più tarda di Fichte, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell'oggetto, intende il campo trascendente come *una vita*, che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi in una vita.³ Il campo trascendente diventa allora un vero e proprio piano di immanenza che reintroduce lo spinozismo nel più profondo dell'operazione filosofica. Non capitò forse qualcosa di simile a Maine de Biran, nella sua «ultima filosofia» (quella che era troppo stanco per portare a buon fine), quando scoprì sotto la trascendenza dello sforzo una vita immanente assoluta? Il campo trascendente è definito da un piano di immanenza, e il piano di immanenza da una vita.

Cos'è l'immanenza? Una vita... Nessuno meglio di Dickens ha raccontato cos'è *una vita*, dove l'articolo indeterminativo è indice del trascendente. Una canaglia, un cattivo soggetto disprezzato da tutti, è ridotto in fin di vita; ed ecco che quelli che se ne prendono cura mostrano una sorta di sollecitudine, di rispetto, di amore per il minimo segno di vita del moribondo. Tutti si danno da fare per salvarlo, al punto che nel più profondo del suo coma il malvagio sente qualcosa di dolce penetrare in lui. Ma via via che si riprende i suoi salvatori diventano sempre più freddi, e lui riacquista tutta la sua volgarità, la sua cattiveria. Tra la sua vita e la sua morte c'è un momento in cui *una vita* gioca con la morte, e nient'altro.⁴ La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade. «*Homo tantum*» di cui tutti hanno compassione e che conquista una sorta di beatitudine. È una ecceità, che non deriva più da una individuazione, ma da una singolarizzazione: vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, poiché solo il soggetto che la incarnava in mezzo alle cose la rendeva buona o cattiva. La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro. Essenza singolare, una vita...

Non bisognerebbe limitare una vita al semplice momento in cui la vita individuale affronta l'universale morte. Una vita è ovunque, in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti. Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma soltanto frat-tempi, fra-momenti. Non sopraggiunge né succede, ma presenta l'immensità del tempo vuoto dove si vede l'evento ancora a venire e già arrivato, nell'assoluto di una coscienza immediata. L'opera romanzesca di Lernet-Holenia mette l'evento in un frat-tempo che può inghiottire interi reggimenti. Le singolarità o gli eventi costitutivi di una vita coesistono con gli accidenti della vita corrispondente, ma non si raggruppano né si dividono allo stesso modo. Comunicano tra di loro in modo del tutto diverso dagli individui. E inoltre si vede come una vita singolare possa fare a meno di ogni individualità, o di ogni altro concomitante che la individualizzi. Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze. Gli indefiniti di una vita perdono ogni indeterminazione nella misura in cui riempiono un piano di immanenza o – il che è, a rigore, la stessa cosa – costituiscono gli elementi di un campo trascendentale (la vita individuale al contrario resta inseparabile dalle determinazioni empiriche). L'indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale. L'articolo indeterminativo è l'indeterminazione della persona, ma è anche la determinazione del singolare. L'Uno non è il trascendente che può contenere anche l'immanenza, ma l'immanente contenuto in un campo trascendentale. Uno è sempre l'indice di una molteplicità: un evento, una singolarità, una vita... Si può sempre sostenere che un trascendente è esterno al piano di immanenza, oppure se lo attribuisce; resta però il fatto che ogni trascendenza si costituisce unicamente nella corrente di coscienza immanente propria a questo piano.⁵ La trascendenza è sempre un prodotto di immanenza.

Una vita contiene solo virtuali. È fatta di virtualità, eventi, singolarità. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che si inserisce in un processo di attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fanno accadere. Anche il piano di immanenza si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito. Ma, per poco che siano separabili dalla loro attualizzazione, il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità. Gli eventi o singolarità danno al piano tutta la loro virtualità, e il piano di immanenza dà agli eventi virtuali una piena realtà. L'evento considerato come non-attualizzato (indefinito) non manca di nulla.

Basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto; ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita. La mia ferita esisteva prima di me...⁶ Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano). C'è una grande differenza tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale, e le forme possibili che li attualizzano e che li trasformano in qualcosa di trascendente.

traduzione dal francese di Fabio Polidori

Note

¹ Henri Bergson, *Materia e memoria* (1896, 1911), trad. it. di F. Sossi in *Opere*, a cura di Pier Aldo Rovatti, Mondadori, Milano 1986, p. 166: «Come se riflettessimo sulle superfici la luce che ne emana, la quale, in quanto non cessa di propagarsi, non sarebbe mai stata rivelata».

² Jean-Paul Sartre, *La trascendenza dell'Ego* (1936), trad. it. di R. Ronchi, Egea, Milano 1992. Sartre pone un campo trascendentale senza soggetto, che rimanda a una coscienza impersonale, assoluta, immanente: in rapporto a essa, il soggetto e l'oggetto sono dei «trascendenti» (pp. 63-73). Su James, cfr. l'analisi di David Lapoujade, «Le flux intensif de la conscience chez William James», in *Philosophie*, n. 46, giugno 1995.

³ Già nella *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza* [«Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben», in *Philosophischer Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, vol. vi, fasc. i, 1797]: «L'intuizione dell'attività pura che non è niente di fisso, ma progresso, non un essere, ma una vita», *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, Paris, p. 274. Sulla vita secondo Fichte, cfr. *Initiation à la vie bienheureuse* [Guida alla vita beata (1806), a cura di A. Cantoni, Principato, Milano-Messina 1950], Aubier, Paris, e il commento di Gueroult, p. 9.

⁴ Charles Dickens, *Il nostro amico comune*, Garzanti, Milano 1962.

⁵ Lo riconosce anche Husserl: «L'essere del mondo è necessariamente trascendente alla coscienza, anche nella evidenza originaria, e resta necessariamente trascendente. Ma questo non modifica assolutamente il fatto che ogni trascendenza si costituisce unicamente nella *vita della coscienza*, in quanto inseparabilmente legata a questa vita...», *Meditazioni cartesiane* (1950), trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989², p. 88 [trad. modificata]. Sarà il punto di partenza del testo di Sartre.

⁶ Cfr. Joe Bousquet, *Les Capitales*, Le Cercle du livre, Paris 1955.

Dentro/Fuori. Scenari dell'esclusione *di Alessandro Dal Lago*

Oggi, il termine esclusione non suggerisce soltanto, diversamente da una decina d'anni fa, l'esistenza precaria dei cosiddetti soggetti sociali deboli, poveri, anziani o marginali. Descrive soprattutto la condizione dei diversi tipi di «alieni» o «nemici» che, secondo rilevanti settori dell'opinione pubblica, minaccerebbero la convivenza nelle metropoli ricche del mondo: stranieri interni ed esterni negli Usa (la minoranza nera, gli immigrati centroamericani) e stranieri esterni nell'Europa di Maastricht, immigrati in primo luogo e poi profughi e nomadi. L'esclusione contemporanea conosce forme legali e ufficiali, come la costruzione dello spazio europeo protetto in base agli accordi di Schengen, ma anche brutali e armate, soprattutto quando si configura come una vera e propria «pulizia etnica» all'europea (Dahrendorf) o guerra combattuta dai bianchi contro i neri in America (Davis). Se queste espressioni, coniate da studiosi di fama internazionale (uno dei quali noto come nume tutelare del liberalismo) suonassero troppo forti, sarà sufficiente ricordare alcuni fatti di cronaca, come i roghi degli immigranti turchi a Lubecca e Rostock oppure la sommossa di Los Angeles nel 1992. Anche l'Italia ha dato peraltro il suo piccolo contributo a questa guerra per proteggere la civiltà occidentale dai nuovi barbari. Negli ultimi quattro anni almeno una decina di immigrati sono morti per mano di italiani o in conseguenza di qualche iniziativa «locale», a Villa Literno, Milano, Torino, Caserta e Roma. Mobilitazioni intermittenti contro gli immigrati sono avvenute a Genova nel 1993 (le ronde nel centro storico) e, a partire dal 1995, a Torino, Milano e in altri centri minori.

Di fronte a fenomeni «nuovi» come questi, l'attrezzatura delle scienze sociali è apparsa in larga parte invecchiata. Non solo per la terminologia equivoca con cui si cercava di etichettare l'impatto dell'immigrazione nelle nostre città (studiosi magari democratici e aperti che parlavano di società «multirazziale» o «multietnica», quando da anni termini come «razza» o «etnia» erano largamente screditati nel dibattito antropologico e sociologico). Soprattutto per l'incapacità di collocare l'impatto dei fenomeni migratori nelle nostre società nel quadro di una trasformazione mondiale che merita ormai il nome di rivoluzione. In meno di dieci anni abbiamo assistito al tracollo del socialismo

reale e alla fine del bipolarismo, alla prima guerra globale telematica (anche se «limitata» nei suoi effetti rispetto alle guerre precedenti), a una pulizia etnica europea su scala regionale (nella ex Jugoslavia), alla crisi dell'idea di Stato-nazione in mezza Europa. E tutto questo mentre la rivoluzione delle nuove tecnologie informatiche sembrava riattualizzare la visione marxiana del mercato mondiale. Per dirla in breve, mentre imprese e finanza agiscono in una dimensione globale, nelle strade di mezzo mondo i particolarismi esplodono e si affrontano con ogni tipo di arma, reale o simbolica. La risposta della «cultura» a tutto questo è oscillata tra la stupefazione, la paranoia («attenzione ai nuovi barbari»!), e la frenetica reinvenzione di nazioni, identità, «etnie» e radici.

Nella straordinaria confusione del nostro tempo, poche cose sembrano sicure. La prima è che per effetto di uno sviluppo economico freddo e immateriale, l'invenzione di nuovi beni di consumo su scala mondiale e la crescente produttività delle nuove tecnologie non comportano un aumento dell'occupazione ma una riduzione di quella esistente, aumentando così la precarietà della vita per una parte consistente della popolazione anche nel Nord ricco del mondo (con tutti i problemi che ne conseguono, dalla crisi generalizzata dello Stato sociale al diffondersi di un senso generale di insicurezza e di precarietà). Contemporaneamente, anche nel resto del mondo, quello «sottosviluppato», si ridisegnano nuove disuguglianze. Se alcuni paesi del Sud-Est asiatico sono riusciti, grazie anche a forme autoritarie di promozione del mercato, a saltare sul carro del nuovo sviluppo, gran parte dei paesi poveri (in America Latina, in Asia e soprattutto in Africa) sono diventati più poveri. Le guerre civili che scoppiano periodicamente in queste regioni, dal Ruanda alla Liberia (con stragi immani e centinaia di migliaia di profughi alla deriva) non sono perciò l'effetto di «pulsioni distruttive» o di conflitti «tribali» o «razziali» (come recita il senso comune occidentale più o meno consapevolmente razzista), ma devono essere inquadrate nel nuovo paesaggio economico e politico mondiale. Così, mentre l'economia si fa beffe delle frontiere (si pensi solo alla grande guerra mondiale della comunicazione in cui cartelli franco-tedesco-americani combattono con i concorrenti nippo-anglo-australiani), dappertutto, a Sud come a Nord, a Est come a Ovest, si alzano muri per tenere alla larga i nuovi poveri senza fissa dimora, quel proletariato internazionale che cerca lavoro dove può trovarlo, magari a tremila miglia da casa.

Non si tratta solo di muri veri e propri, come la barriera elettrificata che protegge la California del Sud dai clandestini centroamericani, ma soprattutto giuridici, politici e culturali. Si può spiegare quanto si vuole, dati della World Bank alla mano, che il fenomeno dell'immigrazione, per quanto rilevante, non significa in alcun modo che un'ondata demografica si sta abbattendo sulla nostra «civiltà» (ma basterebbe che un immigrato senegalese, che in patria studiava fisica e parla tre lingue, raccontasse come, dopo qualche anno di lavoro all'estero, preferirebbe tornare a vivere a casa propria). Il linguaggio dei

demografi preconizza da anni una «pressione» dell'Africa sull'Europa in base al fatto che là l'indice di fecondità è «esponenziale», mentre da noi è in diminuzione (qualche anno fa un demografo era «sicuro» che la crisi algerina avrebbe rovesciato in Italia decine di migliaia di emigranti e profughi, magari fondamentalisti barbuti e fanatici). Dal canto loro i sociologi (non tutti per fortuna) ci spiegano che la nostra società non è preparata ad accogliere culture diverse (mentre, chissà perché, il Marocco non si pone questi problemi quando migliaia di turisti americani, tedeschi e italiani affollano il bazaar di Marrakech, alla ricerca di quel bric-à-brac «etnico» che, se venduto dagli ambulanti sulle nostre spiagge diviene immediatamente merce illegale). Infine, esistono dei giuristi che, per mettere ordine in tutto questo, non vedono nulla di strano nell'istituzione del reato di «clandestinità», il quale non è che la definizione della condizione a-legale dei migranti (se non sei un cittadino, uno di noi, allora commetti un reato, o meglio «sei un reato»).

Le straordinarie trasformazioni del nostro tempo ci costringono a rivedere in continuazione le categorie analitiche. Scenari che pochi anni fa, quando il mondo era diviso in modo più o meno rassicurante in due blocchi, avremmo trovato solo nella fantascienza si materializzano con un ritmo quasi giornaliero e con modalità imprevedibili. Si pensi soltanto alla crisi teorica e politica dell'idea di nazione. Una prima tentazione è quella di rispondere con l'arroccamento in posizioni intellettuali tradizionali e rassicuranti, riscoprendo così i «valori patriottici» o nazionali e dimenticando che le nazioni europee sono la rappresentazione ideologica che gli stati moderni si sono dati, in epoca recente, a conclusione di un processo di unificazione e di differenziazione in cui la forza ha avuto molta più importanza dei supposti fattori culturali. Un'altra tentazione consiste invece nell'ignorare (in particolare nell'apologia della mondializzazione economica) quanto i confini politici siano rilevanti nei nuovi processi di differenziazione e di esclusione.

A queste due tentazioni, che prendono ormai corpo nel patriottismo di sinistra come nel trans-nazionalismo di destra (per non parlare delle diverse varianti regionalistiche o indipendentistiche), con un rovesciamento dei ruoli che parla da sé, è preferibile opporre una riflessione non solo sui costi sociali e umani delle trasformazioni attuali, ma anche sui nuovi attori che compaiono in scena. Dedicando questo numero di *aut aut* agli esclusi non vogliamo tanto appellarci al «solidarismo» verso le vittime dell'attuale rivoluzione mondiale, quanto offrire un contributo necessariamente parziale alla comprensione, sia teorica sia empirica, della trasformazione del legame sociale. Nell'immigrato, interno o esterno, i testi raccolti in questo numero non vedono solo un marginale o un sofferente ma una figura epocale, un soggetto che riassume in sé una delle dinamiche più interessanti della scena attuale. Qualcuno, insomma, che ci chiama a riflettere anche sulla consistenza della nostra armatura concettuale. Egli non è l'Altro, una proiezione delle nostre avventure soggettive,

ma l'*altro concreto*, qualcuno che avanza sia una pretesa di autonomia (nella misura in cui chiede il rispetto del suo modo di vivere e di essere), sia una pretesa di parità e di uguaglianza in quanto ci chiede di mettere in gioco diritti e chance di vita comuni.

La posta in gioco teorica è straordinaria. Si pensi solo ai dibattiti più o meno confusi sul multiculturalismo, sull'alterità e sulle «differenze» in cui la filosofia si è impegnata in questi anni. Nonostante una ricca tradizione di meditazioni sullo Straniero, la filosofia non sembra ancora in grado di affrontare la nuova dimensione dell'esclusione, ovvero il moltiplicarsi degli stranieri sulla scena mondiale. Si noti che non si tratta solo di inadeguatezza quanto di incapacità di riconoscere la dimensione politica della questione. Spesso, chi ha cercato di affrontare il problema di *homo migrans* ha lavorato sulla metafora del «nomadismo» oppure non ha trovato di meglio se non escogitare la categoria dell'ospite per definire migranti e profughi. Ora, come sa chi ha letto Benveniste, non solo un ospite scivola facilmente nella condizione di nemico, ma soprattutto, finché gli permettiamo di restare a casa nostra, fa sostanzialmente quello che vogliamo noi, fino al momento fatale in cui dovrà capire che è di troppo (per non dire di peggio). Trasformare con un colpo di bacchetta concettuale un migrante o un profugo in ospite significa perciò screditarlo e inferiorizzarlo, assumendo al contempo la nostra posizione di ospiti come la sola legittimata a dirimere i problemi che gli stranieri ci pongono. Su questo piano, occorre dirlo, sembra che la riflessione sulla comune ed egualitaria condizione degli uomini (indipendentemente dalla pigmentazione della pelle, dalla lingua parlata e dalla cittadinanza fortuitamente ricevuta all'atto della nascita) sia regredita rispetto ad alcune intuizioni illuministiche.

G.E. Lessing aveva concepito due secoli fa (ma quella era l'epoca in cui si parlava ancora di diritti «dell'uomo», e non dei lombardi o dei padani) l'utopia della convivenza tra il Templare, l'Ebreo e il Saladino (*Nathan der Weise*). Chissà cosa direbbe oggi di fronte a quei suoi successori che di fatto applicano l'etica cosmopolitica di Kant solo al mondo «civile», cioè nippo-americano-europeo o alle sue varianti regionali? È chiaro che un discorso sull'esclusione non ha senso se non nella prospettiva dei diritti universali, il che significa, fuori da ogni retorica formalistica, iniziare a pensare le condizioni politiche e materiali di un'uguaglianza che sappia garantire il sovrapporsi e l'interazione di lingue e culture (e non la loro reclusione in spazi protetti, nazionali o regionali).

L'invenzione della filosofia

di Fabio Polidori

Vorrei parlare di Deleuze evitando le sue parole, quelle parole che rendono inconfondibili i suoi testi. Perché «usare» Deleuze, i suoi concetti, anche solo per parlare di lui, significa (o produce l'effetto di) ritrovarsi imbrigliati in una rete di rimandi interni in cui non è facile restare senza trasformarsi nella brutta copia di Deleuze. Ma non sembra facile neppure uscirne senza rinunciare completamente a Deleuze. E questa è la cornice di un problema che non affronterò direttamente ma che costeggerò lasciando che continui a farmi problema.

Questo effetto ha a che vedere, credo, con la sua idea di filosofia come invenzione, come creazione di concetti. Un'idea che Deleuze esplicita pienamente solo alla fine¹ ma che si ritrova implicata, e per così dire praticata, in tutti i suoi lavori. (E questo vale non solo per i testi di carattere prevalentemente «teoretico», ma anche per le monografie: di una mezza dozzina di autori, Deleuze sembra soprattutto studiare, e mettere alla prova, quello che hanno inventato. Ma qui la questione circa cosa significa inventare, posto che non si tratti di una banale affettazione di originalità, andrebbe ancora lasciata in sospeso.)

Cercherò dunque di tenermi fuori del campo di attrazione delle parole di Deleuze, di quei concetti che lui inventa pensando la filosofia come un discorso che inventando si eccede, che per inventare deve uscire da sé, fuori. Forse di più: che deve rivolgersi al (proprio) fuori, abitarlo. Cercherò di dire qualcosa appunto del «fuori», del fuori della filosofia e del rapporto con il fuori che consente l'invenzione. Che per Deleuze, forse, è ciò che significa pensare.

Il fuori dunque. Pensato filosoficamente, il fuori della filosofia è già sempre al suo interno, è già sempre un dentro. Si sa, soprattutto attraverso molto pensiero contemporaneo, a che punto sia difficile o forse addirittura impossibile per il discorso filosofico riconoscere una alterità o, dopo averla riconosciuta, mantenerla come tale. Si tratta di una vocazione universalistica forse necessaria, assolutamente, la cui potenza si è rivelata nei suoi effetti maggiori con la macchina dialettica di Hegel – non a caso uno dei bersagli prediletti di Deleuze – con il lavoro del negativo che toglie l'alterità, il fuori, per sussumerlo.

Nel discorso filosofico c'è insomma una sorta di assoggettamento sempre in

atto, sempre già avvenuto. Già nel pensare la molteplicità, ci si ritrova subito a adoperare una idea di molteplice che ha già compreso, annullato, neutralizzato, ricondotto a uno. Come se, al di sotto di un atteggiamento magari estremamente rispettoso e ospitale, continuasse a lavorare una ostilità. E come se, d'altra parte, ciò che viene pensato, ciò che fa pensare, continuasse a essere un nemico: qualcosa che, magari in totale buona fede, va comunque ridotto, va reso inoffensivo. E anzitutto Deleuze vuole deporre questa ostilità, astuta e dissimulata; con un gesto che non vorrei iscrivere nell'alternativa, sempre un po' totalizzante, di amico/nemico (se non è l'uno allora è l'altro), perché è un gesto che vuole soltanto tracciare, in maniera analitica, un limite, uno sbarramento alla buona (e onnipotente) volontà di comprendere, di pensare comprendendo. Un gesto che è qualcosa di più di una cautela, perché serve a smascherare, e a combattere, quella strategia dell'identità, dell'identificazione che produce la sovrapposizione immediata tra la cosa e il senso.

Valga pure solo come esempio, sebbene di vasta portata, la prima e più articolata lettura che Deleuze fa di Nietzsche, condotta attraverso la nozione di «forza» e sostenuta da un radicale empirismo. È una lettura che propone, addirittura impone immediatamente un connubio a prima vista abbastanza sorprendente, quasi scandaloso; e non solo quello tra Nietzsche e l'empirismo, ma soprattutto quello tra l'empirismo e la filosofia: «Non si può capire la filosofia di Nietzsche se non si tiene conto del suo essenziale pluralismo. E in fondo il pluralismo (detto anche empirismo) non è altro che la filosofia stessa».² Quello che però Deleuze chiama empirismo è prima di tutto un pensare che traccia, o che cerca di salvaguardare quel limite in cui si mantiene una relazione con l'esteriorità: «*Le relazioni sono esterne ai loro termini [...]*. Una simile esteriorità delle relazioni non è un principio, ma una protesta vitale contro i principi».³ E la forza, che non è una cosa ma è essenzialmente relazione («l'essere della forza è plurale e, a rigore, sarebbe assurdo pensare la forza al singolare»), è la prima nozione che viene da Deleuze chiamata a dar conto proprio della esteriorità del senso rispetto alla cosa: «Ogni forza è appropriazione, dominio, governo di una quantità di realtà»; «Non troveremo mai il senso di una cosa (fenomeno umano, biologico oppure fisico) se non sappiamo quale sia la forza che se ne appropria, che la governa, che se ne impadronisce o che in essa si esprime».⁴ Si tratta di qualcosa di più di una ipotesi interpretativa: quasi una dichiarazione di metodo che in seguito diventerà determinante per costruire una prima ipotesi ontologica, destinata a prolungarsi ben oltre Nietzsche e rimasta per certi aspetti insuperata, secondo la quale l'ente non si dà come identità con se stesso nel reale, ma è rinviato al fuori della forza che se ne impadronisce: dove però il carattere differenziale della forza sarà ripreso come «differenza in sé».⁵

Ho scelto l'esempio nietzschiano perché il peso e l'importanza della relazione con l'esteriorità verranno ancora più esplicitamente confermati da Deleuze dieci anni più tardi, al convegno su Nietzsche di Cerisy-la-Salle. I termini della

questione saranno diversi, non più solo interni alla ricostruzione del pensiero di Nietzsche ma proiettati sugli effetti che il suo modo di pensare può produrre sul discorso filosofico. E rifacendosi esplicitamente a Maurice Blanchot, a quelle pagine in cui la parola nietzschiana è vista nel suo «rapporto con il fuori»,⁶ Deleuze rilancia l'importanza, la portata inventiva ma anche critica di quella *sottrazione* – al discorso filosofico, forse alla comprensione stessa – di cui l'opera di Nietzsche si è rivelata l'episodio più rappresentativo. Nemmeno Freud e Marx (non proprio loro, precisa Deleuze, ma le successive declinazioni del loro pensiero) sono riusciti a mantenersi al riparo da una omologazione, da una universalizzazione. E allora la questione del (rapporto con il) fuori, nei termini sia di critica che di invenzione (entrambe presenti e forse non distinguibili nell'aforisma di Nietzsche), può riproporsi come una sorta di resistenza, quasi un compito sotteso da un'etica nascosta: resistenza al dentro, o meglio ancora all'inesorabilità di un rientro che non significa soltanto farsi addomesticare a un rapporto organico con la filosofia – quella più o meno ufficiale, intesa non come universo di discorso ma come discorso (che pretende all') universale – ma anche accondiscendere alle pretese (se non universali, perlomeno universalizzanti) del proprio discorso, delle proprie posizioni. A questo rientro Deleuze ha senz'altro più di altri cercato di sottrarsi, e non solo limitandosi a usare espressioni come «linea di fuga» o «deteritorializzazione»; ma anche, e soprattutto, evitando di accomodarsi in queste parole, impedendo che diventassero slogan.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, Deleuze ha scritto su molti autori e di molte cose anche non filosofiche. Eppure, nonostante gli spostamenti (di ambito, di tono, un po' meno di stile), forse non ha avuto così tanti obiettivi, forse ha avuto un solo obiettivo; solo che l'obiettivo, sempre lo stesso, non è mai stato la stessa cosa. Né si tratta, appunto, di una cosa o di un autore. Hegel, la psicanalisi, lo stesso Platone non sono di per sé qualcosa contro cui lottare. Deleuze non ha mai disconosciuto l'importanza e la portata creativa, inventiva, addirittura rivoluzionaria di autori e opere che poi magari vengono da lui anche combattuti.⁷ Ciò che però viene combattuto da Deleuze non è appunto l'autore o il suo pensiero, ma quello che lui chiama il suo divenire, quando si tratta di un divenire-reattivo (per usare ancora un termine che ricorre a proposito delle forze in Nietzsche): quando cioè la carica eversiva di un pensiero si depotenzia, si esaurisce o si trasforma in una nuova e magari più forte legittimazione dell'esistente. Oppure quando il suo divenire cessa di produrre quegli effetti di sottrazione al dominio del senso comune e si presta a quella che Deleuze chiama una codificazione, una ricodificazione (come nel caso della psicanalisi, come nel caso del marxismo): quando cioè il sistema di enunciati prodotti da un nuovo pensiero si mette al servizio di quelle medesime forze reattive contro cui in origine era stato allestito.

In questo allora si può riconoscere una precisa istanza critica, che Deleuze cerca sempre più di descrivere in termini di movimento, di mobilità, contro

quegli assestamenti e quelle omologazioni che riconducono la capacità eversiva di un pensiero all'interno di una cornice, a un dentro immobile. Ed è un pericolo a due facce quello di cui Deleuze ci avverte: un duplice rischio di conformismo, sia perché la nuova istanza filosofica è esposta a una (richiesta di) legittimazione per così dire dall'alto (i principi, la tendenza del pensiero a verticalizzarsi), sia perché indica un fare filosofia al servizio del senso comune. Quando cioè l'episodio creativo, inventivo, rientra in (o si omologa a) una precostituita immagine del pensiero: «Il pensiero concettuale filosofico ha come presupposto implicito un'Immagine del pensiero, prefilosofico e naturale, tratta dall'elemento del senso comune [...]. E su questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare [...]. Questa immagine del pensiero può essere definita immagine dogmatica o ortodossa, immagine morale».⁸

A questo punto però, e visto che si stanno precisando i tratti di un esercizio «critico» nei confronti della filosofia, al «fuori», al senso del «fuori» di cui stiamo parlando, manca ancora qualcosa. E precisamente, per quanto possa suonare bizzarro, una collocazione. Che, detto rapidamente e in maniera un po' brutale, non è esterna alla filosofia stessa. Sarebbe facile, in prima battuta, ma anche ingenuo, credere che le più efficaci istanze critiche nei confronti della vocazione universalistica del discorso filosofico debbano provenire dall'esterno. O addirittura che, in questo caso specifico, nel caso di Deleuze, l'occhio rivolto ad altre discipline, magari la letteratura, basti a fare da controcanto al discorso filosofico. Ma nessuna «alterità», nessun punto di vista esterno alla filosofia è mai riuscito a sbrecciare, o anche solo a incrinare, il suo potere di omologazione. Anzi, un fuori inteso come esteriorità, altro dalla filosofia, può semmai rappresentare, e diventare, un terreno di conquista.

E appunto il fuori di Deleuze, il suo nomadismo, non ha mai avuto la pretesa, e forse nemmeno il desiderio, di situarsi all'esterno della filosofia (in ciò curiosamente affine ad alcuni risvolti biografici, dato che non si muoveva mai). Né Deleuze ha mai dichiarato, o pensato, di prendere le distanze dalla filosofia. Anzi, non si schermiva per il fatto di fare filosofia, di essere un filosofo. E allora il fuori della filosofia, che forse non ha cercato di pensare ma che certo lo ha fatto pensare, possiamo immaginarlo interno alla filosofia stessa.

Un fuori quanto meno strano dunque; o piuttosto una alleanza con il fuori sempre virtualmente interno alla filosofia («ogni concetto è un paradosso, necessariamente»)⁹ che serve soprattutto a impedire che quel fuori – già da sempre interno – cessi di produrre i propri effetti di spiazzamento, possa essere ignorato, disconosciuto, esorcizzato. Una alleanza con una specie di nemico interno che deve continuare a essere tale, che non bisogna perdere per non cessare di pensare, per poter continuare a pensare. Un'alleanza con un luogo che non può essere circoscritto, nominato o definito (nessun fuori all'esterno), ma che può produrre dei gesti che, nel caso di Deleuze spesso più che in altri, sono radicalmente critici. Secondo una idea di critica insolita, ma precisa: una

critica che non vuole, forse addirittura non deve rendere conto dei propri principi, contrariamente al sogno illuministico che da Kant in poi ci accompagna, per sottrarsi a una ricodificazione, all'identificazione con una istanza superiore che la porrebbe al proprio servizio. E quindi una critica che mira costantemente a mantenersi nella possibilità di produrre una impertinenza, quella stessa impertinenza che era stata rivendicata già dalla prima pagina di *Nietzsche e la filosofia* e che in Deleuze procede insieme al compito di inventare: «Il problema critico sta nel valore dei valori, nella valutazione dalla quale deriva il loro valore; è il problema della loro *creazione*. La valutazione si profila quale elemento differenziale dei valori a essa corrispondenti: elemento critico e creativo insieme».¹⁰

Ancora un'ultima osservazione, di carattere più ampio e anche per situare il pensiero di Deleuze attraverso un motivo che non va trascurato. Poco fa era stato appena accennato: si tratta del fatto che Deleuze non ha mai rinunciato a stare all'interno della filosofia. È il caso di articolarlo meglio, incominciando con qualche parola in più: «Non mi sono mai preoccupato di un superamento della metafisica o di una morte della filosofia».¹¹ Che non è una dichiarazione da poco: sia perché Deleuze così si discosta dalle più diffuse inquietudini del pensiero contemporaneo (quello inaugurato da Heidegger – ma già preannunciato da Hegel – con la questione della fine della metafisica); sia perché sembra rifiutare la questione di un al di là, di un «fuori» della metafisica.

Non credo si tratti soltanto di inattuale civetteria. Penso che Deleuze abbia anzi colto, pur non trattandone mai, una questione molto significativa: il fatto che l'idea di un superamento, di un «fuori» della metafisica forse è soltanto l'estrema, insuperabile necessità di starci dentro. Come se, immaginando un fuori da sé, la metafisica, il pensiero della verticalità, fosse riuscito infine a impadronirsene, abbattendo l'ultimo ostacolo alla propria autosussistenza o, come direbbe Heidegger, al proprio strapotere. Ma la possibilità, continuamente cercata, e l'impossibilità, sempre incontrata, di abbandonare questo terreno non riguardano Deleuze. Che credo sarebbe d'accordo nel confermare che la metafisica è negazione, soppressione di ogni «fuori»; ma con uno stile, e senz'altro da una prospettiva, completamente diversi. Insomma, attraverso un'altra scelta di campo: non assecondando un discorso che si rivolge al «fuori» – secondo quella che è forse oggi la nostra immagine del pensiero – e che, nominandolo, non può che sussumerlo al proprio interno; ma praticando una molteplicità di sottrazioni e di spostamenti per abitare il «fuori» da sempre interno alla filosofia, la possibilità mai attualizzata (nei principi, ma non negli effetti) di esercizio creativo, cioè critico.

Se allora non sono in questione, non per Deleuze, la morte della filosofia («la filosofia [...] resta perfettamente attuale»)¹² o il superamento della metafisica, questo è perché lui introduce uno scarto radicale tra quel divenire della filosofia secondo la linea del tempo – processuale, progressivo, teleologico: la filosofia

che alla fine della sua storia preferisce volere il (proprio) nulla piuttosto che non volere – che forse si potrebbe chiamare un divenire-reattivo, e il divenire della filosofia come farsi continuo di prese di distanza, di alleanze con il fuori, di linee di fuga attraverso la creazione.¹³

Ogni momento da capo: ma non dal nulla (momento del negativo), bensì dal fuori. Un fuori insieme assoluto (c'è sempre un fuori) e relativo (il fuori del codice psicanalitico: il desiderio schizo; il fuori della dialettica: l'affermazione contro il lavoro del negativo ecc.). Ed è proprio questo, consapevole o meno, uno dei suoi insegnamenti più efficaci, il suo momento pedagogico più alto: la provocazione a lavorare in proprio (i concetti «devono essere inventati, fabbricati o piuttosto creati e non sarebbero nulla senza la firma di coloro che li creano»),¹⁴ a sottrarsi (certo, anche da lui), a costruire la propria critica, a «inventarla» («che cosa sarebbe un filosofo di cui si potesse dire: non ha creato un concetto, non ha creato i suoi concetti?»).¹⁵ Ad abitare quel fuori di volta in volta diverso, sempre interno e mai dicibile.

Note

¹ Cfr. l'«Introduzione» di Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), Einaudi, Torino 1996.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), Feltrinelli, Milano 1992, p. 34.

³ Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversazioni* (1977), Feltrinelli, Milano 1980, p. 65.

⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 33.

⁵ Cfr. soprattutto Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), il Mulino, Bologna 1971.

⁶ Gilles Deleuze, *Pensiero nomade* (1972), in *aut aut*, n. 276, 1996. Di Blanchot, Deleuze tiene presenti soprattutto i tre testi su Nietzsche contenuti nell'*Infinito intrattenimento* (1969), Einaudi, Torino 1977. Sul «fuori» Deleuze ritornerà in *Foucault* (1986), Feltrinelli, Milano 1987, soprattutto nelle pagine finali.

⁷ Oltre a quello particolarmente eclatante della psicanalisi, è per esempio il caso di Kant, non maltrattato in uno dei primi libri di Deleuze, *La filosofia critica di Kant* (1963), Cappelli, Bologna 1979, ma sicuramente attaccato in vari punti, per esempio di *Nietzsche e la filosofia* e in *Differenza e ripetizione*, cit., p. 222 sgg.

⁸ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 214-215. È la premessa dei rimproveri di lì a poco mossi a Kant.

⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, p. 187.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 31-32.

¹¹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 186.

¹² *Ibidem*.

¹³ E questo, per altro verso, comporta una complementare trasformazione della stessa nozione di origine: tolta la fine (in quanto unica) della filosofia è tolto anche l'inizio, l'origine; o almeno la possibilità di formularla, di pensarla al singolare. Da qui la singolarità come singolarità molteplice, sempre plurale (le singolarità). Non quindi una filosofia senza origine o senza verità (Deleuze non vuole certo togliere alla filosofia il suo carattere specifico, i suoi concetti), ma una filosofia dalle origini molteplici.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. XIII.

¹⁵ Ivi, p. XIV.

Perì mail

di Maurizio Ferraris

«“Phile Mauritie, ton beltinon kai ton timiotaton he historia tes emailas he kat’akribesian...” Mah, questo manoscritto come continua?» Così in un messaggio di email il mio amico Alfredo Ferrarin, cui avevo suggerito l’ipotesi che «per email», uno dei termini oggi più ricorrenti («te lo mando per email» ecc.) si potesse leggere come il titolo di un trattato aristotelico: *Perì mail*, o «della posta», «intorno alla posta», «la posta» ecc. Ma, appunto, come continua il manoscritto? Detto in altri termini, la rete può essere un argomento filosofico? O, più esattamente, visto che tutto può diventare un argomento filosofico, si tratterebbe anche di un argomento nuovo? Non ne sono sicuro. O, almeno, lo è solo nella misura in cui lo sarebbe anche la carta e in genere ogni supporto per tracciare e per ritenere, compreso il cervello con i suoi engrammi. Se le cose stanno in questi termini, *Perì mail* è già stato scritto da un bel po’, e il *Perì psychès* o anche prima, il *Filebo* e il *Fedro*. La nostra anima assomiglia a un libro in cui un interno scrivano annota pensieri e sensazioni, e questo è il vero libro, giacché tutto il resto (i supporti di cera, di papiro, di carta o elettronici) non sarebbero che l’imitazione di questa scrittura che ha luogo in noi.

Ora, per una illusione tipica, si è pensato che queste scritture esterne, inerti o tecniche, fossero soltanto un surrogato o una copia del *logos* che si scrive nell’anima di chi impara, mentre è probabilmente vero il contrario, e cioè che se non ci fossero stati dei supporti mai l’anima si sarebbe pensata come un libro, e non è escluso che non avremmo avuto l’immagine dominante dell’anima, che sarebbe rimasta *anemos*, uno spirito incerto che avvolge il corpo, o che si esala quando si muore, ma di cui non si riesce a fornire una rappresentazione «scientifica» (la neurobiologia pensa al cervello come a una superficie scrittoria e non come a un corpo sottile). Ma, per l’appunto, da che si è trovato qualche supporto si è creduto di poter spiegare come è fatta l’anima, e l’interpretazione è riuscita e si è sedimentata.

Dati questi presupposti, un discorso sulla rete sembra tenersi fra due costrizioni. Da una parte, è quello che ho suggerito sin qui, la rete non cambia niente, ossia non è che una modificazione determinata di altri supporti più antichi. È un atteggiamento che personalmente considero saggio, o almeno prudente, giacché è una vecchia abitudine (filosofica e non) di pensare che ciò

che si presenta sulla scena dell'attualità avvenga «per la prima volta nella storia del mondo». Lo abbiamo visto tante volte: vele, cannoni, polvere da sparo, locomotive, automobili, telefoni, radio, bombe atomiche, televisioni e ovviamente computer (altri ritrovati, per esempio le caffettiere napoletane e i post-it sono stati, in fondo ingiustamente, trascurati) sono diventati il simbolo di rivoluzioni epocali, modi (direbbe Heidegger) del «porsi in opera della verità».

Ora, piuttosto curiosamente, questo atteggiamento, che si vuole rispettoso e sollecito rispetto alla tecnica, è caratteristicamente trasandato rispetto ai caratteri propri della tecnica, la quale è per definizione sempre uguale a se stessa, ossia consiste in una possibilità di ritenzione che assicura una iterabilità che potenza delle risorse che (piuttosto confusamente, giacché il confine non è affatto chiaro) potrebbero essere chiamate «naturali». In questo senso, la lode della rete non farebbe che ripetere, come è avvenuto in tanti casi precedenti, l'ingenuo atteggiamento di Solone, che pretende di raccontare il diluvio universale ai sacerdoti di Sais, che gli oppongono che non si tratta dell'unico diluvio, ma semplicemente dell'ultimo, che ha distrutto gli archivi dei greci (destinati per ciò a essere sempre fanciulli), ma non quelli degli egiziani.

D'altra parte, però, il supporto non è mai indifferente, dunque non c'è modo di dire che non c'è nulla di nuovo sotto il sole. In fondo, se sosteniamo che la tecnica è un empirico che assolve regolarmente una funzione trascendentale, giacché determina le forme e i modi della invenzione e della trasmissione (tipicamente, la storia è indipendente dai libri di storia, ma se non ci fossero i libri di storia è ben difficile che ci possa essere qualcosa come la storia), una tecnica più potente o più efficace non è mai senza conseguenze, e il quantitativo si trasforma, come è fatale, in qualitativo. Non voglio con questo – per recuperare un'ennesima espressione desunta dalla tecnica – dare un colpo al cerchio e uno alla botte. Voglio però sottolineare quanto sia arrischiato trarre anticipazioni sulla tecnica che, se davvero è efficace, non si lascia prevedere, ossia non si riconduce in un orizzonte precostituito. Ai primi del secolo, dopo l'invenzione del telefono e della radio, tutti erano convinti che avrebbero potuto restarsene finalmente a casa, senza bisogno di viaggiare. Però si erano inventati anche l'aereo e l'auto, e da allora si è sempre in viaggio.

Certo, si può tentare, in questo terreno difficile, un discorso che sarà fatalmente arrischiato e senza rete. Per esempio, ci si può chiedere se la rete non possa diventare un mondo dietro al mondo (dietro, almeno, a uno dei mondi che consideriamo solitamente, quello della cultura), per cui ciò che emerge su carta e forse alla televisione (libri, giornali, biblioteche ecc.) non finirà per diventare il puro simbolo di un altro mondo più oscuro e segreto, rivelato dai motori di ricerca. Oppure, se il mondo della carta e della televisione non sarà invece destinato a diventare, lui, un mondo segreto, marginalizzato e sepolto dalla rete (ciò che pragmaticamente non è escluso: se invece di andare in biblioteca ci si attacca alla rete, allora tutti i libri, e sono destinati comunque a essere

tantissimi, che non finiranno in rete, avranno un destino segnato: scomparire dalla memoria degli uomini).

Questa alternativa, che nella sua forma ripete quella del *Fedro* (dove è il vero scritto? Sulla *tabula* dell'anima o fuori, sulla cera?) è già presente nella circostanza minimale per cui sempre di meno il vero scritto è quello sulla carta (fino a pochi anni fa era così), bensì su un altro supporto, più fragile e insieme più resistente, hard disk, dischetto, zip, rete ecc. Così, salvare in rete diverrà sempre più simile a salvarsi in rete, ad affidare la propria memoria (quello che ci ricordiamo e quello che gli altri ricordano di noi) a un medium che non teme direttamente incendi e alluvioni, ma che è minacciato da tempeste magnetiche, blackout, inezie rovinose nel calendario del computer quando dal 1999 si passa al 2000, e soprattutto – ma questo è già il caso della carta – da se stesso, dalla propria prolificità e proliferazione, nonché – e questo non avviene per la carta – dalla propria continua evoluzione (leggiamo le cinquecentine, e persino i manoscritti del Mar Morto, ma non i programmi di quindici anni fa).

Si potrebbe persino pensare (perché escluderlo?) che si formino due mondi, uno in rete e uno su carta, con uomini celebri e mascalzoni appartenenti al primo e al secondo mondo, e dunque forse anche due sfere di pubblicità e di segreto, forse persino con religioni diverse (Jahvè su carta e su rete ecc.), di modo che una cosa occulta su carta è celebre in rete o inversamente; le due città, alla fine e ancora una volta, con complicati processi di legittimazione, potrebbero sfiorarsi senza mai toccarsi; o forse dar luogo a strane esperienze per cui, realizzando i mondi possibili, possa accadere abbastanza facilmente ciò che prima era solo una ipotesi leibniziana, e cioè che ci possa accadere, per esempio accendendo un computer (o, inversamente, andando in edicola o in biblioteca) di sfiorare l'altro mondo, o di entrarci, trovandosi di fronte a usi e a valori del tutto diversi da quelli a cui eravamo abituati. Tutto questo non è escluso, staremo a vedere. Se però, tutto sommato, non sono così convinto del fatto che le trasformazioni saranno così radicali e grandiose, è per due tipi di argomenti.

Il primo è quello che potremmo chiamare del telefono e dell'auto. Non c'era più bisogno di vedere la gente per poter comunicare istantaneamente; ma non si vede la gente solo per comunicare, e soprattutto la comunicazione non avviene solo in parole; dunque, si prende la macchina, anche perché non è solo questione di veder gente, ma, per esempio, di vedere il mare o le montagne, di stare in un clima secco, di «prendere l'aria buona» ecc.

Il secondo è quello che potremmo chiamare delle lettere e della biblioteca. Un argomento che correva a Atene al tempo in cui (intorno all'epoca delle guerre del Peloponneso) la scrittura che – ed è una circostanza che deve far riflettere anche per il caso nostro – era stata inventata da secoli, ma solo allora incominciava a essere insegnata nelle scuole elementari dell'Attica, suonava pressappoco così: chi conosce i *grammata* sa tutto, perché tutto è scritto o scrivibile. L'argomento, ovviamente, era difettoso, perché tutto si può scrivere e

leggere, ma, ancora, bisogna appunto trovare il tempo per leggere e scrivere, il che, in una vita, è sempre definito; inoltre, tutto si può scrivere, compreso «Aristotele è nato a Domodossola», ma bisogna ancora vedere se è vero (è il sentimento che ci coglie quando passiamo in rassegna i siti e la rete). L'argomento della biblioteca non fa che prolungare questo aspetto. Quando ci chiedono «scrivi un libro su questo», andiamo in biblioteca e guardiamo i libri affini; sono tantissimi, le biblioteche sono tantissime, altre cose sono nelle case private, altre nelle tombe, nei bidoni dell'immondizia, nelle edicole e sulle bancarelle. È fatale pensare che, cercando bene, troveremmo, già scritto, il libro che dovremmo scrivere noi. Ma la ricerca è talmente lunga che, alla fine, tanto vale che invece di suggerire all'editore la ristampa di quel vecchio libro, ne scriviamo noi uno nuovo. La biblioteca, così, si arricchisce di un volume, e implementa la lamentela di Bacone, e cioè che su tanti scaffali disordinati (di nuovo, l'effetto-sito) si accumulino libri che ripetono disordinatamente, aggiungendo errori, *lapsus calami*, refusi, una materia che potrebbe essere agevolmente contenuta in un libro solo.

Io so che cosa mi si potrebbe opporre. E cioè che «per la prima volta nella storia del mondo» (effetto-Solone) non si tratta di pagine inerti che non sanno difendersi o aggredire, e girano per il mondo come un figlio abbandonato dal padre, ma che la rete è talmente intelligente che alla fine diventerà una persona, dotata di intenzioni come tutte le altre persone (dunque, al limite, capace di mandarci al diavolo quando le poniamo una domanda, cosa che i libri, stupidi o remissivi come sono, non fanno mai). Ma il fatto è che le persone non sono persone perché sono intelligenti, semmai perché sono vive, ossia perché possono morire, dunque hanno fretta, non hanno tempo, hanno «ben altro da fare» ecc. Di questo tempo preso o perso, solo una minima parte – dipende dalle persone e dalle professioni – è investito nella ricerca, e c'è un mucchio di gente che, come non ha mai letto il giornale, non vagherà per la rete. Insomma, come diceva Cartesio, la vita è troppo breve perché un *habile homme* dilapidi il suo tempo a leggere gli antichi; se lo fa, è perché gli serve (direttamente o indirettamente, per vie al limite tortuose ma comunque riconoscibili) per quello che ha da fare e per i problemi limitatissimi che deve risolvere. Il problema, insomma, non è se il computer abbia un'anima (è chiaro che ce l'ha, è una *tabula scriptoria*), ma se abbia un corpo, con i bisogni e le limitatezze anche meschine che stanno alla base delle intenzioni e dei fini. Tipicamente, per restare ai vecchi esempi, nulla è meno automobile dell'automobile, se con questo *autòs* si intende il perseguimento di uno scopo (poniamo «prendere l'aria buona», inquinando tutto il resto).

Con questo, ovviamente, mi fermo soltanto sulla soglia di quello che, a mio parere (neanche troppo originale) è il problema nascosto sotto la rete (che ovviamente rigurgita di risposte a questi interrogativi, solo bisogna avere il tempo per leggere e per vedere se sono le risposte giuste): che cosa è

intenzionale? che cosa è vivo e che cosa è morto? che cosa significa avere dei fini e in generale andare da qualche parte? Chiudo qui perché non ho più tempo (in questo momento), è una giustificazione *abrupta* e scortese, ma che nessuno potrà considerare ingiustificata (immaginiamo invece la rete che ci risponde: «Non ho tempo»; come si permette?). Salvo il file, chiudo, apro l'email, scrivo l'indirizzo della redazione e allego l'attachment, e il pezzo uscirà fra un po', su *carta e in libreria*, segno che la purezza della Rete, almeno al momento, qui (o lì, da chi, forse, leggerà), non si dà, e forse non si darà mai.

6. LA FILOSOFIA MESSA IN GIOCO

(2000-2010)

Di nuovo si fa urgente la nostra domanda sulla filosofia. Essa deve avere il coraggio di mettersi radicalmente in gioco, e deve anche sapere che cosa comporta il «giocare» (cfr. n. 295 del 2000, e n. 337 del 2008). E soprattutto deve articolarsi nelle pratiche, smascherarne le retoriche.

Questo lavoro critico dentro le pratiche, o almeno rivolto ad alcune di esse, mi pare la caratteristica saliente del decennio. Alcune trame precise possono venire indicate: la trama della critica all'istituzione psichiatrica e alla medicalizzazione della vita (con i fascicoli su Foucault, n. 323 del 2004, su Basaglia, n. 342 del 2009, e sulla medicalizzazione, n. 340 del 2008) e quella connessa sugli esiti ambivalenti della psicanalisi (i fascicoli *Godimento e desiderio*, n. 315 del 2003, e *Leggere Lacan oggi*, n. 343 del 2009). E poi la trama, più decisamente «politica», quella che si prende il rischio di indagare la società contemporanea nelle sue retoriche e nella sua incapacità di «immaginare l'altro». In questa seconda trama rientrano le incursioni sull'università (n. 296-297, 2000), sull'«idea» di Europa (n. 299-300, 2000), sugli equivoci del multiculturalismo (n. 312, 2002), sulle retoriche del management (n. 326, 2005), sulle «altre Afriche» (n. 329, 2008), sull'identità dell'immigrato (n. 341, 2009), sul tema violenza/non violenza (n. 344 del 2009, dedicato a Judith Butler), sui problemi della bioetica (n. 318, 2003), sullo «stato penale globale» (n. 346, 2010). Ma anche trame più specifiche si snodano, in questi stessi anni, con gli interventi sul cinema (n. 309 del 2002 e n. 338 del 2008), sull'uso delle immagini (n. 321-322 del 2004, ancora dedicato a Warburg, e n. 348 del 2010, centrato su Georges Didi-Huberman), sulla televisione (n. 336, 2007), sui social network (n. 347, 2010), sui compiti del traduttore (n. 334, 2007) e sulla cosiddetta «consulenza filosofica» (n. 332, 2007).

Qualche collaborazione prestigiosa sostiene questo lavoro non facile, appena iniziato e che dovrà essere proseguito nel prossimo futuro della rivista. Cito solo Gayatri Chakravorty Spivak (i cui «esercizi» sull'alterità sono documentati nel n. 329, 2006) e Slavoj Žižek (che aut aut ospita a più riprese, quando ancora pochi lo conoscono). Infine, voglio ricordare alcune emblematiche figure di riferimento entrate a pieno titolo nella nostra cassetta degli attrezzi, come Thomas Bernhard (n. 325, 2005) e Pier Paolo Pasolini (n. 345, 2010).

Editorialmente aut aut approda nel 2004 al Saggiatore (dalla Rcs che aveva assorbito il «pacchetto» Nuova Italia). Nel 2005 si trasforma in un trimestrale a carattere prevalentemente monografico. La veste editoriale complessiva viene parzialmente modificata e certo valorizzata. La redazione (che adesso si riunisce in via Melzo presso il Saggiatore e si avvale anche del contributo di un gruppo aperto di discussione attivo a Trieste) si arricchisce di nuove entrate (i redattori salgono a ben 24) e nel 2010 ha la seguente composizione: Sergia Adamo, Paulo Barone, Graziella Berto, Giovanna Bettini, Laura Boella, Deborah Borca (responsabile dell'editing), Silvana Borutti, Damiano Cantone, Mario Colucci, Alessandro Dal Lago, Rocco De Biasi, Maurizio Ferraris, Giovanna Gallio, Edoardo Greblo, Raoul Kirchmayr, Giovanni Leghissa, Anna Maria Morazzoni (coordinamento), Ilaria Papandrea, Fabio Polidori, Rosella Prezzo, Pier Aldo Rovatti

(responsabile), Antonello Sciacchitano, Giovanni Scibilia e Davide Zoletto.

Quest'ultima sezione dell'antologia è aperta dal testo di Giovanni Leghissa «La "cultura europea" come supplemento d'anima» (n. 299-300, 2000). Segue «Una lezione su María Zambrano» di Laura Boella (n. 301-302, 2001, e poco dopo Boella curerà il fascicolo «Bioetica dal vivo», n. 318 del 2003). «Gli equivoci del multiculturalismo» di Davide Zoletto è l'apertura dell'omonimo speciale (n. 312 del 2002, da lui curato assieme a Leghissa). «Osservare una regola» è a firma di Rocco De Biasi (n. 313-314 del 2003, in cui compare anche un inedito di Bateson. De Biasi aveva appena organizzato lo speciale Riti d'oggi, n. 303 del 2001). L'intervento di Graziella Berto, «Per un'etica del desiderio» (n. 315 del 2003) fa parte del ricordato monografico *Godimento e desiderio* cui collaborano anche Žižek e Massimo Recalcati. Di Slavoj Žižek, appunto, è il testo «Etica col trattino» (n. 319, 2004). «Un matrimonio di convenienza. Mercato, diritti, democrazia» costituisce il contributo di Edoardo Greblo allo speciale sulle retoriche del management (n. 326, 2005). Di Gayatri Chakravorty Spivak pubblichiamo le pagine su Derrida (n. 327, 2005, fascicolo interamente dedicato al filosofo appena scomparso, con il titolo *Decostruzioni*). Di Antonello Sciacchitano (psicanalista e filosofo) è il testo «Tradurre Freud?» (n. 334 del 2007, il citato speciale sui *Compiti del traduttore*). Infine, il lettore trova alcune pagine di Michel Foucault sul tema della sessualità, «I mattini grigi della tolleranza», dedicate nel 1977 a Pasolini, e riproposte con una nota introduttiva di Raoul Kirchmayr (n. 345 del 2010 sull'*Inattualità di Pasolini*).

La «cultura europea» come supplemento d'anima

di Giovanni Leghissa

1. Per spiegare le virgolette che compaiono nel titolo, le quali indicano il desiderio di prendere una certa distanza da una nozione solitamente accolta senza mediazioni, come un'ovvietà (chi dubita che vi sia qualcosa come la cultura europea? qual è la cornice di ogni discorso fatto da noi, qui, oggi, se non appunto la cultura europea?), è forse opportuno iniziare a chiarire in che senso si presupporrà qui la nozione di supplemento d'anima. Quest'ultima espressione sembra aver legato le sue fortune a un'epoca in cui un certo sperimentalismo linguistico in filosofia non destava troppi fastidi. Da quando però si è voluto etichettare come *postmodern* ogni approccio alle questioni filosofiche che abbia anche il minimo sentore di letteratura (dimenticando colpevolmente, per altro, che la domanda su cosa significhi scrivere in filosofia evoca una problematica tipicamente trascendentale), parlare di supplemento d'anima può voler dire che si è rinunciato in partenza a un'argomentazione rigorosa. Senza farla troppo lunga, mi limiterei a ricordare che l'espressione incriminabile compare con una certa frequenza negli scritti sia di Foucault che di Derrida. Ed è al significato che quest'espressione ha in questi autori che intenderei richiamarmi qui. So bene che secondo una certa vulgata, in voga sia in Europa che oltreoceano, proprio a questi due autori sarebbe da ascrivere l'ingresso delle idiozie postmoderne in filosofia (ammesso che lo siano). La faccenda, a mio avviso, è un po' più complicata, nel senso che né Foucault né Derrida hanno mai inteso allontanarsi da un certo illuminismo, da un certo attaccamento alla tradizione illuministica, e se non erro è proprio la fine del grande racconto illuminista ciò che dovrebbe caratterizzare la postmodernità. Va ricordato che in più occasioni Foucault e Derrida hanno ribadito che nel loro modo di fare filosofia va visto il tentativo di ampliare e adattare alle attuali esigenze il lascito più duraturo dell'eredità illuministica, ovvero la volontà di operare criticamente, attraverso il lavoro della riflessione filosofica, nei confronti del proprio presente.¹ E precisamente in tal senso va recepita, credo, anche la nozione di supplemento d'anima. Con essa non si vuol dire che, dopo l'anima, ci sarebbero solo i suoi supplementi (chiunque si occupi di teoria della conoscenza sa bene che lo scenario delle discussioni attuali non è poi molto diverso da quello in cui operava poniamo un Aristotele, visto che il sistema percettivo umano non si è modificato negli ultimi

due millenni). Si vuol piuttosto intendere un meccanismo discorsivo, una macchina argomentativa volta a produrre un'aggiunta di positività, plusvalore, dignità là dove ci si aspetterebbe soltanto la mera datità di un fenomeno culturale di per sé uguale a tutti gli altri. Nulla cambia in presenza del supplemento d'anima: i fatti restano tali e quali. Né variano di molto le interpretazioni: denunciando la presenza di un supplemento d'anima non si indica il lavoro di un'interpretazione deviante, che avrebbe lo scopo di modificare in senso ideologico lo stato delle cose. Anzi, si potrebbe dire che la nozione di supplemento d'anima acquista tutto il suo senso proprio quando si diffonde un certo sospetto verso la stessa nozione di ideologia (è inutile ricordare con quanto astio i sostenitori della teoria critica abbiano sempre respinto in blocco il pensiero sia di Foucault che di Derrida, accusando entrambi di essere latori di strumenti inefficaci nella lotta contro le ideologie). Non sono in gioco lotte tra interpretazioni contrapposte, ciascuna delle quali può accusare l'altra di essere ideologica, quando il discorso contiene un supplemento d'anima. Ciò che grazie a esso si potenzia non è la presa sul reale, ma precisamente la capacità di mostrare un più là dove tutti, senza porsi troppe domande, riconoscono già un meno. Accade un po' come nell'espressione «sfondare una porta aperta»: a che pro sfondare la porta, se è già aperta? Così, nel supplemento d'anima non viene in luce la positività dello spirito, del valore, della verità – insomma di qualcosa per cui vale la pena accapigliarsi. Nel supplemento d'anima emerge piuttosto la *forza retorica* di tutte quelle strutture discorsive che hanno sempre accompagnato, nel discorso filosofico e politico, la sfera semantica della spiritualità, la sfera cioè in cui l'originario, il duraturo, l'alto, l'umano elevato a potenza somma, persino il divino mostrano la propria potenza aggregante di fronte a quella disgregazione che invece si accompagna al derivato, al materiale, all'empirico, al mortale, al femminile. Ciò che con il supplemento d'anima si vuole additare, allora, è un modo di riempire una scatola vuota quando nessuno si aspetta di trovarvi, proprio lì, dello spirito. Semplificando – e, certo, banalizzando – si potrebbe dire che i supplementi d'anima funzionano laddove lo spirito ha cessato di parlare, o perché si è in un contesto in cui nessuno crede più alla sua forza, oppure perché si è in un contesto attiguo ad altri in cui la voce dello spirito persino rimbomba.

A una osservazione più attenta non sarebbe erraneo dire che la nozione di supplemento d'anima è la via d'accesso per comprendere il funzionamento delle retoriche dello spirito nella loro totalità in seno all'intero progetto genealogico di Foucault e a quello decostruttivo di Derrida. Se la genealogia e la decostruzione insegnano qualcosa, è forse proprio questo: quella cosa chiamata spirito ha sempre la forma del supplemento d'anima, ha sempre la forma di un discorso che convince perché ruota attorno a un'assenza. Di spiriti ce ne sono tanti, ma quello efficace, che aspira sempre a essere l'unico possibile, si presenta come supplente di una cosa che non c'è e che dunque può essere supplita solo

attraverso le sue prestazioni. Ma questo sarebbe qui, davvero, un altro discorso. Ora era importante soprattutto fornire una spiegazione, seppur parziale, della distanza che intenderò prendere nei confronti della nozione di cultura europea. Tale distanza sarà al centro di un discorso sulle aporie di un'Europa che, nella sua geografia, nella sua geopolitica e nella sua storia culturale, sta forse in un luogo che non può coincidere tranquillamente con ciò che oggi per lo più si intende con «cultura europea», pena la riproposizione di una spiritualità che, per ottime ragioni politiche, sarebbe opportuno essersi lasciati alle spalle.

2. Dove sta la cultura europea? Perché mai chiederselo, se miriadi di fenomeni non fanno che mostrarci dove trovarla? Cominciamo a considerare intanto le manifestazioni culturali nel modo in cui possono oggi venir intese dai membri di una zelante giunta comunale, cioè le manifestazioni (o *events*) in cui al pubblico viene proposto – o riproposto – questo o quello specifico momento della storia culturale europea (può trattarsi di una mostra, di un concerto, di un simposio, questo ora non ha importanza). Qui è chiaro che con cultura si vuol intendere quel patrimonio abbastanza omogeneo di produzioni discorsive, iconiche o sonore che, in seno all'archivio della memoria europea, sono responsabili della fissazione e sedimentazione di credenze, gusti e valori condivisi.

Una volta, per definire tutto ciò, si sarebbe parlato tranquillamente di manifestazioni dello spirito. Lo spirito europeo infatti è sempre stato visto come quella forza immateriale che prende forma di volta in volta in questa o in quella produzione materiale. Nel far ciò, lo spirito da un lato si carica di nuove energie ogni volta che si incarna in una comunità storica o in un individuo creativo, e dall'altro contribuisce al tempo stesso a vivificare quella comunità o quell'individuo grazie al fatto che la sua stessa presenza era garanzia della continuità della tradizione in cui individui e collettività operano. Oggi si parla appunto non più di spirito, bensì di cultura, sebbene un'osservazione più attenta potrebbe per esempio mostrare – e non sarebbe, credo, un acquisto di poco conto – che esiste una certa continuità tra il pensiero di Humboldt e quello dei propugnatori dei *cultural studies*, disciplina grazie a cui si può insegnare agli studenti che nesso vi sia tra un quadro di Botticelli e la sua citazione in uno spot pubblicitario. In entrambi i casi ciò che si presuppone è l'immediata riconoscibilità del manufatto spirituale e/o culturale. Mi spiego: oggi quasi nessuno inorridisce più se si afferma che per principio non c'è una differenza strutturale tra il quadro di Botticelli e la sua citazione nello spot, visto che entrambi sono manifestazioni culturali, mentre il discorso classico sul *Geist* mirava precisamente a compiere delle distinzioni di valore tra produzioni «alte» e «basse» in seno a una data comunità storica, ma d'altra parte è vero che tanto il definire un manufatto come spirituale (esemplarmente: i capolavori della classicità) quanto il definirlo come culturale (lo spot pubblicitario che si lascia apprezzare dal fruitore colto perché gli ricorda la sua appartenenza a una cultura in cui sono stati all'opera fior di artisti) rimanda all'idea che vi siano dei

beni dotati di un plusvalore non definibile in seno a una teoria della verità e che – in un certo senso proprio per questo – hanno la funzione peculiare di regolamentare questioni complicate come il bisogno di appartenenza, la formazione dell'identità individuale e collettiva ecc. Quel che nel presente contesto andrà sottolineato è che, al di là del filo rosso che lega Humboldt ai *cultural studies*, non esiste la possibilità di staccare il discorso sulla formazione delle identità dal discorso politico: prima di essere fruitore di questa o quella produzione spirituale o culturale, sono membro di una collettività strutturata politicamente, e le decisioni prese da me o dai miei governanti in merito al corretto funzionamento di tale collettività avranno sempre a che fare con il modo in cui fruirò, sia qualitativamente che quantitativamente, dei prodotti dello spirito e/o della cultura. Ed è precisamente questo aspetto a rendere assai problematico qualunque discorso che miri a fare della «cultura europea» un'ovvietà.

Tale aspetto si fa più chiaro se passiamo a considerare un altro dei modi di intendere la cultura europea. Si potrebbe dire che la cultura europea si mostra nella sua specificità là dove l'Unione Europea, intesa come massima realizzazione democratica della volontà collettiva europea dal 1945 a oggi, prosegue nella sua marcia verso l'unificazione politico-istituzionale. Questa marcia infatti non comporta solo una sempre maggiore omogeneizzazione giuridica, ma vi si accompagna anche, almeno in prospettiva, la possibilità di un'autoaffermazione europea sul piano geopolitico e strategico. Nel mirare a realizzare in Europa una federazione di Stati, è chiaro che va messo in conto anche il fatto che questa federazione possa configurare interessi in conflitto con quelli di altre realtà geopolitiche. Ora, è precisamente in riferimento a tale possibilità che la cultura europea trova tutto il suo senso in quanto cultura specifica, bene prezioso da preservare se necessario anche con le armi. Secondo quella retorica inaugurata esemplarmente da Hölderlin nel verso «Wo die Gefahr ist, wächst das Rettende auch» («dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva»),² proprio nella possibilità dell'estremo pericolo, la guerra, una determinata tradizione culturale mostra la sua essenza più vera e autentica. Ciò accade per ragioni piuttosto ovvie, per analizzare le quali non occorre nemmeno scomodare la tesi leninista circa la natura imperialistica di tutte le guerre. Non si manda la gente al fronte nel nome di interessi economici di parte, legati ai profitti di questa o quella *corporation*, si manda invece la gente a rischiare la pelle sempre nel nome di valori condivisi, i quali sono tutti riconducibili alla cultura intesa quale continuazione di ciò che per tutto l'Ottocento è stato chiamato spirito. E dal punto di vista dell'efficacia dell'azione militare, la quale ha sempre bisogno di essere appoggiata dal consenso delle masse, cambia poco se questi valori sono «primitivi» come la difesa dell'integrità razziale della propria nazione, oppure «moderni» come i diritti universali dell'uomo e del cittadino, che stanno alla base delle costituzioni europee.

Ma poiché passerà ancora un po' di tempo prima che l'Europa giunga a configurarsi quale realtà geopolitica in grado di sviluppare un insieme di interessi riconoscibili in quanto specificamente europei da tutti gli attori presenti nello scacchiere mondiale, è forse più opportuno considerare l'Europa della cultura così come questa prende forma nell'ambito del materiale legislativo prodotto a livello comunitario in vista della difesa e della promozione della cultura europea. Concentrare l'attenzione su questo aspetto arreca un duplice vantaggio. Da un lato si ha modo di accedere a una produzione discorsiva altamente rappresentativa, nel senso che quanto si decide a Bruxelles o a Strasburgo è frutto di mediazioni lunghe ed elaborate tra i membri delle commissioni di lavoro, ciascuna delle quali rappresenta istanze e interessi a loro volta sottoposti a un complesso processo di decantazione in seno ai vari stati membri dell'Unione. D'altro lato nei documenti ufficiali prodotti a livello europeo si delinea molto concretamente il nostro futuro di cittadini dell'Unione: ciò che si decide a livello europeo, infatti, è destinato a trovare piena realizzazione nei singoli Stati membri, seppur con tempi di attuazione diversi da Stato a Stato. Allora sarà opportuno vedere cosa si dice alla voce «cultura» nei documenti dell'Unione, per capire di quale valore si carichi questa parola quando essa viene pensata come quel patrimonio europeo senza il quale l'Europa cesserebbe di essere ciò che è.

Tra questi documenti – tutti rinvenibili in Internet – mi pare significativo il documento sulla cultura, licenziato dalla Commissione europea e approvato poi dal Parlamento, sinteticamente indicato come *Programma Cultura 2000*, nel quale si definiscono i termini delle azioni finanziarie volte a favorire la promozione, lo sviluppo e la coordinazione delle iniziative culturali. Il richiamo all'Europa armata, pronta a difendere se stessa e i suoi valori, ora acquista tutto il suo senso. In tale documento salta agli occhi la finalità anche geopolitica di un discorso europeo sulla cultura. Finanziare le attività culturali serve anche a promuovere l'immagine globale dell'Europa nel mondo: «la cultura», si sottolinea espressamente nel documento, «è una carta vincente per la politica esterna dell'Unione».³ Forse la piena attuazione di una federazione di Stati europei è ancora lontana, ma la cultura definisce già il profilo di una realtà geopolitica: gli Stati europei non sono un aggregato di Stati uniti da semplici interessi economici, poiché una cultura che tutti possono riconoscere come europea è già all'opera, è già visibile. Val la pena sottolineare questo aspetto perché tutto sommato è abbastanza interessante e insolito che una comunità di Stati, prima ancora di essersi data una Carta costituzionale comune e vincolante per tutti i suoi membri, già si comporti come se un'unità più profonda di quella economico-politica legittimasse la sua azione nei confronti di altre realtà culturali riconosciute come estranee. Qui è ben visibile, credo, il fatto che al termine «cultura» si annetta un valore aggiunto il quale rimanda a una sfera semantica in cui l'intrinseca bontà dei valori di cui una comunità storica è erede

e portatrice si mescola ad altri valori di natura esplicitamente politica e/o geopolitica, senza però che tale connessione venga argomentata esplicitamente.

Definendosi *ad extra* come portatrice di una cultura unitaria, l'Unione europea si garantisce dei confini, delle linee divisorie tra sé e il suo altro, tra ciò che sta al suo interno e ciò che sta al suo esterno, per l'appunto, come ogni unità geopolitica che si rispetti. Tale discorso però rischia di restare monco se non implica una definizione di ciò che caratterizza la cultura europea quando essa viene percepita nella sua positività dagli europei stessi – ciò che chiamerei una definizione *ad intra*. E il documento qui preso in esame non manca infatti di richiamare l'attenzione sulla necessità di rendere accessibile presso un'utenza il più possibile vasta il patrimonio culturale europeo. Qui si capisce meglio a quale ordine di fenomeni l'espressione «cultura europea» faccia riferimento. Si parla di traduzione di libri, di musei e di mostre, di eventi artistici o musicali, di valorizzazione di località di particolare rilievo storico, di recupero di aree industriali dismesse, di conservazione di zone verdi o di edifici storici su cui grava la minaccia della sparizione. Persino l'agricoltura tradizionale e il mondo contadino a essa legato (realtà che nel mondo globalizzato pure rischiano l'estinzione) trovano il loro posto in questo lungo elenco.⁴ Se ci si chiede cosa accomuni le realtà che la normativa comunitaria deve, a seconda dei casi, tutelare, promuovere o incentivare, viene alla mente innanzi tutto la cultura in senso antropologico – viene in mente cioè quel tipo di fenomeni allo studio dei quali nell'Ottocento era deputato il folklore, disciplina antenata dell'odierna etnografia. Ed è in effetti folkloristico lo scenario che si presenta davanti al lettore del documento, in cui la stessa dignità viene attribuita tanto alla sagra paesana volta a promuovere i prodotti tipici della cucina regionale quanto alle attività degli artisti multimediali d'avanguardia.

Ora, beninteso, è senz'altro lodevole lo zelo profuso dai Commissari europei nel cercare di esprimere il maggior ecumenismo possibile quando si tratta di definire la cultura europea. Senza tale sforzo, ci sarebbe il rischio di vedere incentivata solo la cultura del museo, del monumento, di ciò che appartiene a un passato morto e sepolto. Il documento *Programma Cultura 2000* accoglie invece anche tutte le manifestazioni della cultura materiale, legata al quotidiano, ai vissuti concreti della gente, mostrando così grande rispetto per i linguaggi minoritari e locali. L'obiettivo, dichiarato, è quello di valorizzare in tutti i modi la varietà delle manifestazioni culturali europee, in modo tale che ai cittadini dell'Unione sia data la possibilità di incontrare in presa diretta usi, costumi e tradizioni di tutti i paesi membri dell'unione, compreso ovviamente il proprio. Ma di fronte a tanta varietà, si resta un po' perplessi nel vedere come il documento della Commissione affronti la questione della fruizione culturale. Se ci si chiede qual è il profilo del cittadino europeo che l'estensore del documento ha avuto in mente come possibile fruitore degli svariati eventi culturali che si tratterebbe di finanziare, che risposta si trova? Da un lato si menzionano i

giovani, gli anziani e i disoccupati, insomma le fasce di persone tradizionalmente escluse dalla fruizione culturale. Dall'altro – e in modo altrettanto marcato – si menziona il turista. Prodotto supremo della cultura di massa, il turista è colui che, unendo percezione distratta, ozio e curiosità, si appropria del dato culturale non solo per arricchire il proprio bagaglio di conoscenze, ma anche per arricchire in senso proprio le realtà aziendali e imprenditoriali che traggono i loro profitti dall'industria culturale. E quest'ultimo aspetto – ovvero l'incentivazione dell'industria turistica – sembra sia una delle preoccupazioni più sentite dagli estensori del documento. Non so se questi ultimi abbiano familiarità con la figura del *flâneur* descritto da Benjamin nei *Passagenwerk*,⁵ ma è probabile che il turista intelligente da loro tratteggiato potrebbe anche possedere la carica critica ed eversiva che caratterizza il *flâneur* benjaminiano. Conoscitore non disprezzabile di vini, cucina e arte, il turista europeo del ventunesimo secolo saprà certo incedere sicuro nel mare delle differenze culturali che si lasciano ammirare per le plaghe d'Europa e saprà apprezzare la ricchezza che queste costituiscono.

Al di là della facile ironia, la questione è in realtà assai seria. La questione ora delineata non può infatti non portare a chiedersi da dove provenga la cultura che permette al turista di capire ciò che vede, sente e gusta. Ma chiedersi cosa può far sì che il cittadino europeo da *flâneur* solo potenziale diventi un *flâneur* a tutti gli effetti, capace di osservare con occhio critico la realtà circostante, implica un utilizzo della nozione di cultura non previsto dal documento. La domanda che vorrei ora articolare presuppone allora una lingua che non è più quella del documento stesso. Si è già osservato che la cultura europea che si tratta di tutelare e promuovere viene considerata, nel suo insieme, sotto il segno della varietà: varietà di forme espressive, varietà di forme linguistiche, varietà di approcci al fenomeno culturale stesso. Tale elogio delle differenze però viene compiuto nel monolinguisimo anglosassone che informa di sé tutti i documenti delle Commissioni europee. E se la cultura viene pensata innanzi tutto come *culture*, è chiaro che mancheranno sempre le condizioni per pensare assieme, come parti di un'unica realtà sistemica, tanto la concretezza di quei fenomeni che vanno dal folklore locale alle più raffinate produzioni audiovisive, quanto i processi conoscitivi che di volta in volta permettono ai cittadini europei, in vacanza e non, di comprendere ciò che in quei fenomeni si manifesta.

3. Se la sola cultura europea da tutelare e salvare è da intendersi in senso antropologico, diventa assai problematico accettare senza resistenze ciò che oggi con «cultura europea» dovrebbe essere inteso dai cittadini dell'Unione. Mi pare tutt'altro che fuori luogo richiamare l'attenzione sul fatto che nel pensare la cultura solo in senso antropologico venga tagliata completamente fuori da ogni angolo visuale la cultura intesa come *Bildung*, ovvero come processo permanente di formazione del carattere e della personalità del cittadino. È chiaro infatti che il cittadino europeo non è e non può essere solo un turista, che

più o meno casualmente dai non-luoghi anonimi del transito ferroviario o autostradale approda ai luoghi densi di memoria storica di questa o quella cittadella medievale, di questo o quel museo, di questa o quella mostra itinerante. Al cittadino europeo serve qualcosa di più che la capacità di affinare il buon gusto e di coltivare un atteggiamento rispettoso nei confronti delle stranezze eventualmente manifeste negli usi e costumi di quei popoli con i quali non si ha nulla in comune tranne la cittadinanza europea.

Tale perplessità però va modulata con attenzione, senza rinunciare all'acribia filologica da cui comincia necessariamente ogni operazione critica. Nel documento *Programma Cultura 2000* si legge che lo scopo finale di tanta profusione di mezzi finanziari (si parla di 167 milioni di Ecu per il quadriennio 2000-2004) consiste precisamente nel desiderio di rendere possibile la diffusione di determinati valori riconosciuti come specificamente europei. Questi valori sono la libertà, la democrazia, la tolleranza e la solidarietà.⁶ Che questi valori siano sacrosanti, è fuor di dubbio. Nessuna critica di ciò che gli estensori del documento intendono con «cultura europea» potrà mai smettere di fare appello a quegli stessi valori, pena la fine del progetto europeo nel suo insieme. Non è solo lecito, ma è anche doveroso sollevare però dei dubbi sull'efficacia di un'educazione estetica dell'umanità europea che escluda per principio la *Bildung*, intesa non solo come formazione scolastica, ma soprattutto come appello al lavoro del concetto. Mi pare ragionevole supporre infatti che un *habitus* in cui si considera normale valorizzare le differenze culturali presenti in Europa, premessa certo necessaria per ogni Europa multiculturale a venire, si installi in maniera più duratura nelle menti e negli atteggiamenti degli individui se alla formazione di tale *habitus* hanno concorso la conoscenza e lo studio delle varie tradizioni letterarie, musicali, artistiche, filosofiche ecc. che hanno reso l'Europa ciò che è. Nel documento della Commissione, invece, non ci si riferisce mai alla preparazione culturale richiesta per capire *che cosa sia* la cultura in generale e quella europea in particolare. Se le cose stanno così, si fa fatica a capire come un paio di viaggi mirati, compiuti in giro per un'Europa trasformata in un enorme museo, possano modificare sul medio-lungo termine atteggiamenti razzisti o più semplicemente pregiudizi inveterati a livello intraeuropeo.

Un'osservazione più attenta del documento permette comunque di cogliere che la gravità di tale questione non deve essere rimasta ignota ai membri della Commissione europea che ha curato la stesura di *Programma Cultura 2000*. Ma la soluzione proposta, temo, non è in grado di fornire soluzioni convincenti. A un certo punto del documento viene menzionata l'importanza della promozione culturale intesa come promozione dell'educazione.⁷ L'estensore del documento qui preso in esame, però, non sente il bisogno di diffondersi a lungo sulla questione perché può rimandare a un altro importante documento europeo – sempre leggibile in Internet – intitolato *Per un'Europa della conoscenza (2000- 2006)*.

È lì che i Commissari europei hanno depositato le loro riflessioni in materia di educazione – cioè in materia di cultura intesa come *Bildung*. Ma una lettura di quest'altro documento mostra subito che nemmeno lì è dato trovare qualcosa che assomigli alla *Bildung*, dal momento che l'Europa della conoscenza di cui si fa questione viene compresa a partire dall'inglese *knowledge*, che con il *Wissen* acquisibile tramite una buona istruzione superiore non ha proprio nulla in comune. Ed è invece di sapere (in tedesco appunto *Wissen*) che ha bisogno un cittadino di un paese democratico – così come di una federazione democratica di Stati – sia per poter esercitare i suoi diritti e i suoi doveri, sia per poter apprezzare i tesori culturali che l'Europa è tanto desiderosa di esporre.

Non si fraintenda tale affermazione come segno di germanofilia e di conseguente anglofobia. Il punto è un altro. In maniera lapidaria, si potrebbe formulare così il problema: se con il termine *knowledge* si intende esprimere il solo complemento possibile a ciò che viene inteso con il termine *culture*, non si capisce come possa avvenire una trasmissione efficace di quei valori sopra menzionati (democrazia, libertà, tolleranza ecc.) che in maniera peculiare caratterizzano la civiltà europea.⁸ La «conoscenza» in questione nei documenti comunitari relativi all'Europa delle conoscenze infatti viene sempre intesa come acquisizione di competenze utili, di *skills*. Ciò che in tal modo apprendo è soprattutto un saper fare, un sapere che cioè dovrà comunque abilitarmi a fare delle cose. Con ciò ovviamente non si intende in alcun modo negare il valore delle competenze: è chiaro che senza di esse non sarebbe possibile l'esistenza di scale di valutazione delle prestazioni atte a stabilire meriti e demeriti. Ma il sapere che mi abilita a fornire prestazioni utili riesce davvero a fornire il modello a partire dal quale concepire quel sapere peculiare che è richiesto per fare il mestiere di cittadino? C'è da dubitarne. Che su questa questione sia generico il documento *Programma Cultura 2000* è ben comprensibile, visto che la cultura lì in questione, lo si è visto, è in fondo quella fruibile nel corso di una vacanza intelligente. Assai più grave però è che i pronunciamenti comunitari legati dal motto «Europa delle conoscenze» siano a loro volta elusivi sulla differenza che passa tra le competenze di cui ho bisogno per trovare un posto di lavoro sufficientemente remunerato – oppure, più semplicemente, un posto di lavoro *ut sic* – e quel tipo peculiare di competenze relative all'uso pubblico della ragione, relative cioè al pensiero critico, alla sua acquisizione e al suo esercizio.

E con ciò si tocca il vero cuore del problema. Demandando a una cultura delle competenze l'acquisizione di ciò che deve caratterizzare il processo di identificazione culturale con i valori europei, gli estensori dei documenti comunitari di fatto subordinano la questione pedagogico-politica alla questione economica. Non si diventa cittadini democratici per nascita, posto che una qualche forma di patriottismo della costituzione europea sarà probabilmente il solo legame stabile in grado di far sì che i cittadini dei vari Stati membri dell'Unione si sentano anche cittadini europei. Di conseguenza, sarebbe quanto

mai opportuno incentivare un'idea di cultura europea intesa come formazione permanente degli individui, intesa cioè come familiarizzazione progressiva con quel pensiero critico che serve a elaborare in modo non fanatico questioni come l'appartenenza culturale, l'identità collettiva ecc. Mi rendo conto che nel dir ciò ci si espone alle critiche di quanti nel tentativo di riproporre un'idea di cultura intesa come *Bildung* vedono subito all'opera i prodromi del totalitarismo. Ma l'obiezione non tiene: è criticando l'idea di *Geist* che sta dietro il concetto classico di *Bildung* che si potrà prendere distanza dalle complicità intrattenute dallo stesso *Geist* con le peggiori forme di totalitarismo, non certo contribuendo ad alimentare l'idea che il sapere storico nel suo insieme sia buono solo per la domenica della vita. Il vantaggio del recupero critico dell'ideale classico di educazione umanistica va infatti proprio in direzione di uno smontaggio critico dei discorsi che pretendono di sostituirsi al *Geist*. E a questa sostituzione di fatto aspirano molti discorsi oggi in circolazione sulla cultura europea e sul suo rapporto con la sfera economica. Deprivata di ogni potenziale critico-formativo, la cultura può fungere solo da ornamento, dotato di legami scarsi o nulli con i saperi atti a diffondere competenze. In tal modo essa difficilmente si fa strumento atto a riconoscere lo spirito nei suoi vari travestimenti. Primo fra questi il discorso economico, che permea le più sottili pieghe dei documenti prodotti dalle Commissioni europee. La «cultura europea» ha tutta l'aria di essere soprattutto un grande investimento, mentre l'Europa delle conoscenze assomiglia a un colossale mercato del lavoro, in cui le prestazioni rese possibili dalle competenze si scambiano con beni preziosi come il posto di lavoro, il prestigio, la sicurezza sociale ecc. Ed è sensato dire che vi è molta «spiritualità» nel discorso europeo sulle conoscenze, perché tali conoscenze servono a supplire quelle funzioni che una volta venivano ricoperte dai discorsi fatti nel nome dello spirito.

Nel presentare come desiderabile e auspicabile la sostituzione del sapere critico con la cultura intesa come acquisizione di competenze, il discorso europeo sulla cultura si carica di un valore aggiunto abbastanza ben individuabile, che consiste nell'ancorare l'identità europea al valore supremo del mercato. È in fondo grazie all'apertura e alla fluidità del mercato che si cerca di rendere possibile la diffusione di idee e valori, dal momento che il mercato qui in questione non viene mai presentato nella sua natura di mero fatto economico. In questi testi il mercato compare sempre in sordina, accompagnato da una retorica che ne sottolinea il valore di strumento di cooperazione, di sviluppo umano e culturale. Come se quel che non riuscirà mai ad alcuna cultura, dovesse un giorno riuscire, in virtù dello spirito assente che lo anima, al potere indiscusso dei mercati.

¹ Michel Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232 e 253-261; Id., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997; Jacques Derrida, «Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia», in G. Dalmasso, a cura di, *Di-segno*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143.

² Gli esempi si possono certo moltiplicare, ma la formulazione di questa retorica da parte di Hölderlin ha goduto fino a ieri di un successo non trascurabile: è noto che molti soldati della Wehrmacht sono morti nel tentativo di prendere Stalingrado proprio con le poesie di Hölderlin nello zaino.

³ *Primo programma-quadro della comunità Europea a favore della cultura (2000-2004)*, p. 10.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 28.

⁵ Cfr. Walter Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 1986, pp. 543-590.

⁶ Cfr. *Primo programma-quadro della comunità Europea a favore della cultura (2000-2004)*, p. 13.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 29.

⁸ Qui, per ovvie ragioni, deve essere lasciata da parte la questione se e come tali valori possano anche aspirare a costituire una piattaforma etico-politica comune in vista del reperimento di valori condivisibili da ogni essere razionale.

Una lezione su María Zambrano

di Laura Boella

Questo è il testo della lezione del 17 ottobre 2000 tenuta all'Università Statale di Milano all'interno del corso di Filosofia Morale III dedicato a: «Dalla storia tragica alla storia etica. Autobiografia, confessione, sapere dell'anima in María Zambrano». Esso ovviamente presuppone un dispiegarsi dei temi trattati nelle forme della ricostruzione storico-filosofica e dell'indagine teoretica. Nella lezione qui riportata è venuto in primo piano non solo un intreccio di testi di natura diversa, ma uno scrivere che mette in questione il parlare di sé e, mentre crede di parlare d'altro, dice di sé molto, fin troppo.

Tra gli scritti di María Zambrano occupano un posto rilevante almeno due testi autobiografici: il saggio *Quasi un'autobiografia*¹ risultante da un'intervista del 1987, risalente quindi agli ultimi anni di vita, e il volume *Delirio e destino*, scritto nel 1952-1953 in occasione di un premio letterario bandito dall'Istituto Europeo di Cultura di Ginevra e pubblicato solo nel 1988.²

Che differenza c'è tra il lavoro fatto finora, tracciare una biografia intellettuale di María Zambrano utilizzando testi, dichiarazioni, avvenimenti della vita, e un'indagine sugli scritti autobiografici? Perché analizzarli autonomamente e non utilizzarli semplicemente come fonti della biografia intellettuale oppure come documenti a pieno titolo del pensiero di María Zambrano, che ha al centro, come si è visto, l'esperienza personale (basta pensare alla sua riflessione sull'esilio)?

I due testi appena citati rivestono un ruolo specifico perché affrontano direttamente la questione dell'autobiografia. In particolare, notiamo subito che l'autobiografia e il suo problema si saldano direttamente con la vocazione alla filosofia e il suo margine di impossibilità. E in verità non potrebbe essere diversamente, visto che María Zambrano dedica tutta la sua vita all'attività del pensiero e della scrittura. Qui si stringe un nodo complicato tra vocazione alla filosofia, biografia e possibilità di raccontarla in prima persona, e realtà della vita, che è a un tempo materia della biografia e, per una filosofa della vita come María Zambrano, riferimento ineludibile del pensiero, il vero e proprio da pensare.

I testi autobiografici, se così si possono chiamare, fanno pertanto parte a pieno titolo della riflessione di María Zambrano sull'essere e sulla vita, sono

quindi testi teorici e non narrazioni letterarie. A differenza però di scritti che rappresentano l'espressione forse più personale del pensiero di María Zambrano, come *Chiari del bosco* (1978) e *Aurora* (1986), gli scritti autobiografici sono costruiti su un nesso molto chiaro e al tempo stesso mobile di dentro-fuori, io-accadere, delirio-destino. Questo nesso viene costantemente indicato come movimento di interiorizzazione-esteriorizzazione, uscire dal solco-sognare il destino, perdersi-fabbricare l'accadere. Movimento che nel linguaggio estatico degli ultimi scritti diventa meno riconoscibile, probabilmente perché in essi María Zambrano sta facendo altro, si misura con la parola e la sua capacità evocativa, sperimenta la resa di immagini e metafore. Il che prova che scrivere una cosa in un modo vuol dire pensarla in un modo, scriverla diversamente vuol dire pensarla diversamente.

Il testo che usiamo oggi come primo approccio all'autobiografia in María Zambrano è *Quasi un'autobiografia* – il discorso su *Delirio e destino* ci occuperà in seguito a lungo. *Quasi un'autobiografia* appare costruito sulla relazione diretta tra l'impossibile che abbiamo analizzato come costitutivo della vocazione filosofica (il momento di rinuncia alla filosofia, di fallimento dell'io, quando pretende di considerarsi autore/autrice del libro) e l'impossibile dell'autobiografia. Quello che viene presentato come un «tentativo fallito di autobiografia – fallito in quanto mio»³ – si fonda su una presentazione della propria attività filosofica di questo tipo:

Si scrive per la stessa ragione per cui non si scrive.⁴

E allora, quale potrebbe essere la mia autobiografia? Ma tutto, tutto quello che ho dato, e anche quello che avrei voluto dare e non ho potuto. Un'autobiografia insieme positiva e negativa. E il negativo è più facile da dire del positivo.⁵

Cosa significa propriamente questo incastro di positivo e negativo, di fatto e non fatto, di tentato e fallito? Con l'aggiunta, esatta, ma chiaramente finalizzata a semplificare un po' le cose, che «il negativo è più facile da dire del positivo». Forse è lo stesso che chiedersi: può il filosofo, la filosofa avere una biografia? Da quanto sappiamo dell'idea di filosofia di María Zambrano, la risposta è negativa: il filosofo, la filosofa compie un sacrificio, riduce a una le diverse vocazioni che abitano in lui o in lei, si impegna nella ricerca dell'essenziale che presuppone una distanza, se non una lontananza rispetto alla vita. Proprio perché María Zambrano è stata sempre attenta a non cadere nella totale separatezza della filosofia dalla vita, è del tutto coerente quando afferma che non il filosofo o la filosofa, ma l'uomo e la donna hanno una biografia. Questo però non vuol dire ancora molto. María Zambrano non ha certo un buon rapporto con il proprio io: «L'io non lo sopporto. Io non sono nessuno, nessuno, e come posso avere un'autobiografia se non sono nessuno?».⁶ Ricordiamo anche la testimonianza su di sé, offerta parlando di Ana de Carabantes: «Di lei si sapeva ben poco. Inoltre si ripeteva di continuo questo sé per quanto la concerneva, poiché non sembrava

essere un soggetto, bensì piuttosto ciò che succede: un accadere, qualcosa che accade». ⁷ E un'annotazione feroce sull'individualismo degli studenti di filosofia negli anni della sua giovinezza: «I “filosofi” non partecipavano quasi alla vita studentesca; erano pochissimi, non costituivano un gruppo e non legavano con nessuno, stavano ognuno per conto proprio, con la loro piccola, a volte grottesca individualità, che richiamava l'attenzione degli allievi delle altre facoltà». ⁸

Tutte queste considerazioni non portano certo a negare che *Quasi un'autobiografia* ci dia alcuni tratti della figura di María Zambrano: veniamo a sapere quali scritti, per quanto «resti di un naufragio», le sembrano significativi, ci viene detto anche molto sulla sua concezione della filosofia. Informazioni sfuggite, forse? Ma incidono o non incidono sulla difficoltà proclamata a parlare di sé? María Zambrano ci ha messi di fronte alla sua incapacità a rivelarsi, a parlare di sé. Al tempo stesso, dice molte cose di sé, e non attraverso un linguaggio cifrato o allusivo, bensì parlando semplicemente di libri, di avvenimenti, di luoghi dello spirito. Cos'è allora questo dire e non dire?

Le ultime pagine ⁹ hanno un'accelerazione, sembra che María Zambrano si metta a pensare ad alta voce, allentando il controllo. Non viene però meno alla clausola fissata prima: «Il negativo è più facile da dire del positivo». Infatti si ferma subito o vorrebbe fermarsi, ma in realtà innesca un vorticoso addentrarsi dentro di sé. È tornata sul proprio nome, María, che è il nome della Vergine:

Per me la Vergine si identifica con il sapere filosofico, lo protegge e lo segue. Non so se posso dire di più. Non lo so perché sento che sto andando oltre il dovuto, che sto forzando l'espressione, che mi sto struggendo in essa, e questo mi rimanda a un altro mio libretto, un trattatello che fa parte di *Dell'aurora* e che si chiama «La fiamma».

E si mette a raccontare di come sono nate le pagine raccolte sotto il titolo *La fiamma*. ¹⁰ Esse sarebbero nate da una conversazione con Elémire Zolla, lo studioso di spiritualità orientale, nel corso della quale era venuto fuori il tema della fiamma e del suo centro oscuro. Per i torbidi e oscuri processi della scrittura – e della memoria? – nel testo autobiografico del 1987 non viene fatta menzione della destinataria della dedica delle pagine raccolte in *Dell'aurora*, Cristina Campo, la scrittrice morta a Roma nel 1977 e legata a Elémire Zolla. Il quale compare nel ruolo di «uno di quegli amici di cui il cielo mi ha fatto dono», l'amico e scrittore «straordinario», qualità che non gli risparmiano una connotazione dal punto di vista di María Zambrano non certo positiva: l'amico straordinario viene descritto infatti come «un po' incline al dogmatismo, a causa credo del suo amore per l'assoluto», che «non ammetteva la relatività se non molto raramente – ammesso che riuscisse ad ammetterla».

Perché Cristina Campo è stata dimenticata per un campione della razza degli innamorati dell'assoluto che di certo non andavano a genio a María Zambrano? Lasciamo per il momento in sospeso questa domanda e torniamo allo scritto del

1987. Le pagine che stiamo commentando iniziano con una serie di identificazioni: Maria Vergine, simbolo delle acque amare del primo giorno della creazione, quindi del passaggio, del fluire, della metamorfosi propria dell'elemento acquoso (la predilezione per l'acqua, tra tutti gli elementi, è un'altra delle informazioni su di sé che María Zambrano ci dà in *Quasi un'autobiografia*), Maria protettrice della filosofia che è trasformazione (come María Zambrano afferma nello stesso contesto), Maria come María Zambrano che allora si identifica con il sapere filosofico. Le identificazioni proseguono. Cercando di far notare a Elémire Zolla che la fiamma ha un centro oscuro, María Zambrano dice che parlare della fiamma è come parlare di se stessa. Ecco allora che sta facendo veramente autobiografia:

Non ripeterò ora cosa sia per me la fiamma, starei per dire che io sono la fiamma, e, be', forse è proprio così, e con ciò sto dicendo, sto facendo un'autentica autobiografia, perché mi sto dando come se stessi già morendo, e il fatto è che bisogna morire molte volte per resuscitare, e io credo nella resurrezione, non in quella dei morti, ma in quella della carne, credo nella resurrezione, Dio mio, no; José Lezama Lima che credeva nella resurrezione ed era anche un adoratore della Vergine ne ha lasciato testimonianza, e ci sono altri poeti, ma filosofi non saprei... io segnalerei soprattutto Nietzsche, l'oscuro, il contraddittorio, l'amaro, il violento, ma sempre in cammino, colui che è arrivato a convertirsi in un corpo luminoso.

Nell'incalzare vertiginoso di queste righe, ritmate da una spinta in avanti ripetutamente bloccata, con l'effetto di dare più energia alla ripresa, appare chiaro che dire io, fare autobiografia è possibile solo in congiunzione con la morte (dell'io). Dire qualcosa di positivo su di sé – io sono, io faccio, io voglio – è possibile solo sul limite del morire, che è però un rinascere, un risorgere, un trasformarsi. Ed è proprio questo che lo studioso di mistica orientale, l'esperto di trance e di asceti buddista non riusciva a capire: il consumarsi per convertirsi in corpo luminoso di Nietzsche. Ma certo anche di Cristina Campo, morta di sfinito, fragile creatura che si era consumata forse anche per una forma di culto assoluto della bellezza. Ma perché Cristina Campo non viene nominata insieme a Nietzsche (dopotutto, alla sua memoria è dedicato il «trattatello» raccolto nel libro dal titolo nietzschiano, *Dell'aurora*) e, ad ancora maggior ragione, al posto di Elémire Zolla? Sarebbe stato più pertinente, ma forse María Zambrano li aveva conosciuti e frequentati negli anni dell'esilio romano in coppia e, come molti altri, non era riuscita a penetrare il riserbo e spesso l'occultamento di Cristina Campo dietro maschere, pseudonimi e persone, tra cui lo stesso Elémire Zolla.¹¹

Probabilmente, María Zambrano pensava che nemmeno Cristina Campo avrebbe accettato la presenza di qualcosa di «umanamente oscuro» dentro il corpo luminoso. Cristina Campo è scomparsa dal racconto della genesi delle pagine a lei dedicate *in memoriam* e il disappunto è ingiustificato. In fondo, Zolla

è rimasto con il peso del suo assolutismo e solo per lo spazio occasionale e nemmeno tanto lusinghiero di uno scambio di idee. Cristina Campo, questo è certo, si è convertita in corpo luminoso e quindi non è più un io, non ha più nulla di «umanamente oscuro». Perché è morta, definitivamente. María Zambrano parla invece di sé «come se» stesse per morire, in una condizione limite in cui l'unica cosa – che non sia il negativo, l'impossibile – che si riesce a dire è l'inesplicabile, il paradosso di un passaggio, di una trasformazione, di un rovesciamento di forze: dalla gravità alla luce. Ecco allora che il parlare di sé prende la forma del parlare dei propri amori, di ciò che di completamente altro dall'io e dalla sua pesantezza e opacità ci costituisce.

Il parlare di sé di María Zambrano riprende infatti nella forma del racconto del suo amore o devozione per santa Lucia, la protettrice dei ciechi la quale, svelata la sua fede cristiana e ormai destinata al martirio, con l'aiuto dello Spirito Santo sfugge alla violenza di quattro sciagurati diventando ferma e inamovibile come un macigno. La luce dello Spirito Santo la rende pesantissima, ma le trafigge gli occhi: gravità e luce sembrano del tutto incompatibili. Nella *Divina Commedia* santa Lucia compare all'inizio, quando Dante terrorizzato deve affrontare le tre belve che sbarrano l'accesso all'inferno.

E qui María Zambrano coglie un «contrappasso» della vicenda della santa. È infatti santa Lucia a convincere Dante a scendere nelle tenebre, a compiere quella discesa agli inferi che rappresenta un movimento fondamentale del suo pensiero. La santa dagli occhi trafitti dalla luce, la protettrice dei ciechi, è l'unica che ha potere sulle tenebre e sulla gravità. Lo stesso rovesciamento o inversione di forze si ha quando, nel centro dell'inferno, Dante e Virgilio aggirano l'immonda bestia immobile sul fondo, capovolgendosi, facendo la capriola come i bambini, mettendo i piedi al posto della testa, invertendo la legge di gravità e riuscendo così a risalire aggrappandosi ai peli del mostro. Ormai la gravità, l'oscurità della terra non li spinge più in basso, non ha alcun potere su di loro che vengono invece attratti verso l'alto, verso la luce.

María Zambrano ne conclude che l'uomo è «l'essere che patisce la propria trascendenza», che conserva cioè, nel movimento che lo spinge alla ricerca di sé e lo invia oltre se stesso, il peso del suo io, che è in verità una forma di passività, di sentire originario, l'elemento «umanamente oscuro» che sta nel centro della luce. Ecco perché, forse, ogni sforzo di andare oltre se stessi, di passare dalla gravità alla luce è una morte, per quanto non irrimediabile e non definitiva.

Il «tentativo fallito di autobiografia – fallito perché mio» di María Zambrano non ci ha restituito pertanto il «pensiero vissuto», ma nemmeno la nuda vita della filosofa, bensì un movimento molto complesso di rovesciamento e trasformazione dall'interno di una vita e di un pensiero. I richiami, che, abbiamo notato, pur sono presenti in un testo che parte dall'impossibilità o incapacità di parlarne, a ciò che è accaduto nella vita di María Zambrano (persone, fatti) e nel suo pensiero (libri, idee) appaiono adesso come la biografia che si scrive da sé,

ossia sono tutt'altro da un rivelare María Zambrano, anzi sono perlopiù momenti di oscurità, di non presenza a se stessa, di un non rendersi conto di ciò che ha fatto o non ha fatto. Molti sostengono – e María Zambrano sembra non sostenerlo, ma desiderarlo come liberazione – che solo un altro può narrare effettivamente la nostra storia. Ma ci vuole Cervantes, e ciò non è sempre possibile.¹² È vero anche che in realtà abbiamo bisogno di rivelarci a noi stessi e insistiamo nel tentativo di raccontare la nostra storia. In questo caso, però, entra in gioco il vivere, che è trasformazione e oltrepassa costantemente i confini dell'io, anche se ne trascina sempre dietro la zavorra.

L'autobiografia, allora, se è qualcosa di diverso dalla biografia che si scrive da sé o è scritta da un altro, non dirà più io, ma delirerà e scriverà la storia – la promessa e il fallimento – della generazione che lottò per la repubblica spagnola. Come risulta dal secondo e principale testo autobiografico di María Zambrano, *Delirio e destino*.

Quasi un'autobiografia (1987)

«Poiché in lei si dava già il transito – cosicché anche se ciò sembra impronunciabile e io non posso evitare di arrossire dicendolo – per me la Vergine si identifica con il sapere filosofico, lo protegge e lo segue. Non so se posso dire di più. Non lo so perché sento che sto andando oltre il dovuto, che sto forzando l'espressione, che mi sto struggendo in essa, e questo mi rimanda a un altro mio libretto, un trattatello che fa parte *Dell'aurora* e che si chiama “La fiamma”. La fiamma è apparsa da sé, ed è nata dal fatto che un giorno parlavo con uno di quegli amici di cui il cielo mi ha fatto dono, Elémire Zolla, del centro oscuro della fiamma, del fatto che la gente non guarda la fiamma, e non vede che la fiamma ha un centro oscuro. Non ripeterò ora cosa sia per me la fiamma, starei per dire che io sono la fiamma, e, be', forse è proprio così, e con ciò sto dicendo, sto facendo un'autentica autobiografia, perché mi sto dando come se stessi già morendo, e il fatto è che bisogna morire molte volte per resuscitare, e io credo nella resurrezione, non in quella dei morti, ma in quella della carne, credo nella resurrezione, mio Dio, no; José Lezama Lima che credeva nella resurrezione ed era anche un adoratore della Vergine ne ha lasciato testimonianza, e ci sono altri poeti, ma filosofi non saprei... io segnalerei soprattutto Nietzsche, l'oscuro, il contraddittorio, l'amaro, il violento, ma sempre in cammino, colui che è arrivato a convertirsi in un corpo luminoso; e di questo io ho discusso, in una lettera, con quell'amico straordinario che ho già citato, straordinario come amico e come scrittore, come conoscitore, Elémire Zolla; ne ho parlato con lui perché è italiano e allora non ammetteva Nietzsche, essendo un po' incline al dogmatismo, a causa credo del suo amore per l'assoluto, e non ammetteva la relatività se non molto raramente – ammesso che riuscisse ad ammetterla –; e allora io gli risposi, in difesa di Nietzsche: “E che

cosa ha da ridire su uno che si è consumato per convertirsi in corpo luminoso?"; il corpo luminoso deve essere umanamente oscuro dentro di sé, e di qui viene la mia devozione, o il mio amore, o entrambe le cose, per quella santa Lucia che compare all'inizio della *Divina Commedia*, quando Dante, sotto la guida di Virgilio, non osa discendere; terrorizzato dalle tre belve che lo circondano non riesce ad andare oltre, in quel momento discende santa Lucia; è una santa di Siracusa, la prima che nel suo martirio citò lo Spirito Santo e che morì con gli occhi trafitti. La sua è una storia molto breve, ma immensa. Credo che nelle *Vite dei Santi*, non so se anche nella Litania, segua sant'Agata, sua madre; ed era sua madre che lei accompagnava in un luogo in cui si curava sacralmente, cristianamente, la emoressia, tutti sappiamo cosa sia la emoressia: l'inarrestabile flusso del sangue che colpisce la donna. E siccome era una fanciulla casta e inoltre aveva distribuito i suoi beni ai poveri, destò i sospetti del questore, vale a dire dell'inquirente che andava a caccia di cristiani per condurli al martirio dando prova di fedeltà e soprattutto di buon costume. E lei confessò, lei disse che, sì, era cristiana; e invocò, non ricordo esattamente con che formula, lo Spirito Santo, e fu la prima a farlo tra tutti i martiri. E allora il questore disse. "Ah, sì? Allora vedremo cosa ti succede!", e mandò a chiamare quattro malviventi perché la portassero in un bordello, ma non ci fu verso di muoverla, divenne pesantissima, e qui appare chiaramente la relazione tra la gravità e la luce. Non riuscivano a muoverla, ed era chiaro che se quattro bulli non potevano, neanche quaranta avrebbero potuto; il questore le domandò: "Così ti credi tempio dello Spirito Santo?", e lei rispose "Sì", come qualunque cristiano puro e buono. E l'espressione liturgica è questa: che la luce la fissò e lei fu condannata a perdere gli occhi e a terribili martiri proprio perché la luce la fissò, la luce la rese pesante. Questo dice il Breviario; e nella *Divina Commedia* ne ho colto il contrappasso dal momento che è proprio lei a discendere per convincere Dante a entrare nelle tenebre, lei che in effetti, come sa bene il popolo, è la protettrice dei ciechi. Dunque, che relazione c'è tra la luce e al gravità? Se fu la luce a fissarla, vuol dire che la luce ha potere sulle tenebre e sulla gravità, e perciò non è affatto strano che nel centro dell'Inferno, secondo la *Divina Commedia*, ci fosse il mostro, l'animale mostruoso che vi era precipitato e a cui la gravità impediva di muoversi, e che Dante lo dovesse aggirare, seguendo l'indicazione di Virgilio di fare come lui, capovolgendosi, mettendo i piedi al posto della testa, facendo cioè la capriola, questo gioco infantile che un tempo era rigorosamente praticato dai bambini; così, capovolgendosi, cambiarono il centro di gravità, e di lì a poco risalirono aggrappandosi ai peli dell'immondo animale, perché avevano ormai cessato di appartenere alla gravità del polo oscuro, della oscurità della terra, della oscurità massima, e andavano verso la luce con una semplice capriola. Nietzsche, pur viaggiando in Italia, non aveva letto la *Divina Commedia* perché non era il suo genere di lettura, eppure quanto gli avrebbe fatto bene leggerla, quanto bene, come lo avrebbe redento; ma è chiaro che Nietzsche non

ha bisogno di essere redento, né io voglio fare un cristiano di chi riversò sul cristianesimo i peggiori vituperi e le peggiori accuse; eppure questo lo ha fatto un filosofo oggi completamente dimenticato, Max Scheler, che era anche uno scrittore, un grande scrittore; e con ciò do ragione a chi ha detto che non si può essere un grande filosofo, o semplicemente un filosofo, senza essere anche un grande scrittore – è proprio vero. Insomma, tutto questo si complica sempre più, e ci porta sempre più lontano, ma posso forse terminare questo tentativo fallito di autobiografia – fallito in quanto mio – dicendo che sono arrivata alla definizione dell'uomo come l'essere che patisce la propria trascendenza, che è al pari soggetto attivo e passivo, e che in questo scopre la propria identità.»

Note

¹ Cfr. María Zambrano, «A modo de autobiografía», in *Anthropos. Revista de documentacion científica de la cultura*, nn. 70-71, 1987; trad. it. «Quasi un'autobiografia», in *aut aut*, n. 279, 1997, pp. 125-134.

² Cfr. María Zambrano, *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Mondadori, Madrid 1989; trad. *Delirio e destino*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

³ María Zambrano, *Quasi un'autobiografia*, op. cit., p. 133.

⁴ Ivi, p. 129.

⁵ Ivi, p. 128.

⁶ *Ibidem*.

⁷ María Zambrano, «Ana de Carabantes», in *Las palabras del regreso*, Amarù, Salamanca 1995, p. 223 e sgg.

⁸ María Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 38.

⁹ María Zambrano, *Quasi un'autobiografia*, cit., pp. 132-133. Queste pagine vengono riportate integralmente e di seguito non verranno più citate.

¹⁰ María Zambrano, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000, pp. 110-119.

¹¹ Sulla figura di Cristina Campo, cfr. Laura Boella, *Le imperdonabili*, Tre Lune, Mantova 2000.

¹² Cfr. María Zambrano, *Quasi un'autobiografia*, cit., p. 126.

Gli equivoci del multiculturalismo

di Davide Zoletto

Giugno 2002. Una piccola città del Nord-Est. Si è da poco concluso l'ottavo di finale fra Senegal e Svezia, e la squadra africana ha vinto 2 a 1 grazie al golden gol. La partita è stata sofferta e non stupisce che i vincitori vogliano festeggiare. Dal quarto piano di un condominio del centro osservo la piazza sottostante. Non lontana dalla stazione ferroviaria, la piazza segna un po' il confine della cosiddetta zona «multietnica» della città. Si vedono affluire alcune decine di tifosi africani con bandiere e magliette con il tricolore verde, giallo, rosso del Senegal. I tifosi dispongono poche auto in circolo e iniziano a suonare e ballare nel centro, scandendo il nome della loro nazionale: «Senegal! Senegal!». Dall'alto l'impressione è quella di un'isola senegalese intorno a cui girano i passanti che attraversano la piazza. Alcuni si uniscono ai festeggiamenti, suonando timidamente il clacson (alla fin fine il Senegal, a differenza dei senegalesi, è abbastanza simpatico a tutti; forse perché, come mi ha detto un amico, «almeno i giocatori senegalesi sono tutti neri, mica come nella nostra nazionale, in cui non si capisce bene chi è italiano e chi no, e in cui comunque ci sono troppi giocatori di giù...»). Ma i più tirano dritto. Alcuni magrebini vorrebbero unirsi ai festeggiamenti del gruppetto di tifosi senegalesi, ma vengono più o meno cordialmente allontanati.

Stesso mese, altra partita. All'indomani della sconfitta dell'Italia contro la Croazia leggo su *Repubblica* un articolo in cui Adriano Sofri prova a raccontare com'è stato vedere la partita in prigione. «In galera» scrive Sofri «è successa la cosa che si paventa come un incubo fuori: che gli stranieri ("extracomunitari") siano già maggioranza, o quasi.» E tuttavia, prosegue Sofri, «questo non riduce il tifo per l'Italia: al contrario. Nessuno è più patriota dei nuovi arrivati». Mi viene in mente la querelle sui giocatori italiani che non canterebbero l'inno nazionale. Qui accade l'opposto: «per desiderio di essere accolti, [i nuovi arrivati] si votano a una squadra locale, e tanto più alla Nazionale. Si dividono senza tensioni fra diverse appartenenze. I magrebini per esempio, che qui sono soprattutto tunisini: tifano per la Tunisia, per qualunque squadra africana [anche il Senegal, dunque, perché no?], per Zidane, per l'Italia, e comunque tutti contro l'Arabia Saudita. Troppo ricchi, troppo razzisti – dicono i ragazzi arabi dei sauditi».¹

È stato osservato che il calcio e tutto ciò che lo circonda possono essere considerati un buon esempio di gioco profondo, cioè un buon esempio di quelle rappresentazioni o storie un po' teatrali e un po' filosofiche che le nostre società contemporanee inscenano o raccontano su se stesse per rendere interpretabili, dentro e grazie al gioco e al suo ambiguo statuto di realtà (un gioco, si sa, è sempre a un tempo realtà e finzione), gli aspetti più importanti della nostra vita di ogni giorno.² L'identità nostra e altrui, e quindi la/le differenza/e (qualunque cosa intendiamo per «differenza» o «differenze») e il nostro rapporto con esse, sono certo uno di questi aspetti importanti: le due scene di tifo «mondiale» che ho appena ricordato mi sembrano costituire due esempi diversi, e per molti aspetti perfino contrapposti, di questo gioco profondo, cioè delle rappresentazioni che insceniamo per poter interpretare quel tanto di eterogeneità culturale che sembra caratterizzare il mondo in cui viviamo.

La prima rappresentazione, con i tifosi senegalesi che festeggiano compatti in mezzo alla città e tutti gli altri relegati volente (i nativi) o nolente (i magrebini) fuori dal cerchio, è la storia di una società che sarebbe composta da tante culture, etnie o comunità (nessuno naturalmente dice più razze...) ben definite e chiuse su se stesse, che convivono più o meno pacificamente, accettando più o meno le regole della società più forte, rivendicando più o meno diritti in nome della loro eterogeneità. Parola d'ordine: rispetto per tutte le culture. Sospetto: «Tutte le culture hanno lo stesso valore, ma ognuna a casa loro, o, quanto meno, nel loro quartiere», non è in fin dei conti quella che a suo tempo avremmo chiamato una posizione razzista?

La seconda rappresentazione, con i magrebini che tifano contemporaneamente, o in rapida successione, per la Tunisia, il Senegal, la Francia, l'Italia, è invece quella di una società i cui membri sarebbero capaci «di dividersi, senza tensioni, fra varie appartenenze», vestendo e svestendo senza problemi i panni di identità sempre diverse e talora anche contrastanti, una società che, a differenza della precedente, sarebbe capace di abbracciare l'alterità e fare della contaminazione e della libera reinvenzione delle identità la propria caratteristica principale. Parole d'ordine: ibridazione e meticciamento. Sospetto: l'illusione di potersi sbarazzare del problema dell'identità a favore di un'uscita verso l'alterità assoluta non rischia di mancare il centro della questione (cioè di un mondo che, a dispetto di tanti elogi dell'ibridazione e di tanti timori dell'omogeneizzazione, sembra produrre sempre nuovi particolarismi) e favorire così reidentificazioni ancora più forti di noi stessi e, che è lo stesso, degli altri?

Sono rappresentazioni di questo tipo, con tutte le loro varianti e, soprattutto con tutti i loro equivoci, che vorrei provare a esplorare in modo critico. Rappresentazioni che, anche quando non raggiungono l'evidenza di manifestazioni plateali come quelle del tifo calcistico, continuano a funzionare e a produrre effetti (forse ancora maggiori) nel nostro modo di pensare e nelle

nostre pratiche tanto di nativi che di stranieri, tanto di addetti ai lavori che di semplici curiosi, tanto di ricercatori che di operatori. Sono rappresentazioni che vivono di parole, nel senso che sono prodotte dai nostri discorsi e li producono a loro volta, sia che si tratti dei discorsi di ogni giorno, sia che si tratti di quei discorsi che vengono istituzionalizzati in questa o quella disciplina. In questo senso possono sicuramente essere considerate retoriche.³ Nella diversità che le caratterizza il loro tratto comune è di essere incentrate comunque, in un modo o nell'altro, intorno a quelle che vengono chiamate «società multiculturali». Cioè intorno a una serie di equivoci sulle culture, sulle loro relazioni e sui loro presunti rappresentanti (cioè su noi e sugli altri). Provo a elencare sei di questi equivoci, ma potrebbero essere molti di più.

1. Iniziamo dall'assunto, su cui tanto spesso si basano retoriche e rappresentazioni delle società multiculturali, secondo il quale le culture sarebbero un qualcosa di definito che si concretizzerebbe in individui che ne diverrebbero così rappresentanti o portatori. Di conseguenza le nostre società cesserebbero solo ora (e in tutta fretta) di essere pure e identiche a se stesse, e diverrebbero multiculturali soltanto perché frequentate sempre più spesso da migranti esponenti di culture altre. A prescindere che poi si scelga la prima rappresentazione/retorica (la società multiculturale) o la seconda (il meticciamiento) quest'idea continua a orientare ricerche, politiche e progetti. È un assunto che si basa quanto meno su un doppio errore: che un individuo sia per così dire completamente o ampiamente sovradeterminato da una cultura, e che le nostre società fossero (o che le società in generale possano mai essere) monoculturali prima dell'arrivo dei migranti. In realtà, come ha osservato Alessandro Dal Lago, le migrazioni stesse devono essere viste «come trasferimenti non necessariamente definitivi, progetti di vita parziali che approfittano di aperture improvvise e si scontrano con barriere imprevedute, circolazioni di vite tra regioni e rive diverse, ritorni sperati e permanenze subite, esperienze in cui gli individui portano con sé o ricreano identità complesse e plurali».⁴ Di conseguenza, concludere che una società diventa multiculturale solo per la presenza di minoranze eterogenee di migranti significa «ridefinire dei singoli assegnando loro un'identità culturale, religiosa o etnica, indipendentemente dalle loro specifiche relazioni con il proprio patrimonio culturale».⁵

2. Idee apparentemente opposte come quelle che un individuo rappresenti una determinata cultura (secondo la prima retorica o rappresentazione) o ne possa rappresentare più d'una (come lascia intendere la seconda), si basano comunque spesso su un medesimo equivoco, quello in base a cui le culture (non importa se destinate a rimanere pure o a mettersi insieme) sarebbero sostanze o essenze già date precedentemente, o comunque predeterminate e identificate. Sociologi e antropologi sottolineano invece il carattere processuale, autoreferenziale e

interattivo delle culture al punto che Clifford Geertz le ha paragonate a reti di significati che gli uomini tessono e in cui poi rimangono impigliati.⁶ Da questo punto di vista non solo la cultura va concepita come un qualcosa in continua trasformazione, ma soprattutto diventa impossibile prescindere dalla specifica prospettiva degli individui. Come ha scritto Marc Augé: «Le culture “lavorano” come il legno fresco senza mai costituire delle totalità compiute (per ragioni estrinseche e intrinseche); e gli individui, per quanto semplici li si immagini, non lo sono mai abbastanza da non situarsi in rapporto all’ordine che assegna loro un posto; essi esprimono la totalità solo da un certo angolo».⁷ Difficile parlare quindi di culture semplici o definite. È chiaro che termini come «società multiculturale» e «multiculturalismo» (ma anche «intercultura» o «interculturalità») si basano su un errore epistemologico di fondo: l'utilizzo di categorie astratte come quelle di cultura o identità che, attraverso una generalizzazione e una sostanzializzazione di supposte caratteristiche etniche, sorvolano quelle che sarebbe meglio invece descrivere come singolarità e pluralità di appartenenze e modi di essere.⁸

3. La generalizzazione e la sostanzializzazione dei tratti culturali si basano a loro volta sull'equivoco dell'omogeneità linguistica. L'equazione lingua = cultura = etnia, con i caratteri di autenticità e originarietà che vengono loro attribuiti, è uno dei fondamenti su cui si basano quanti vedono nell'omogeneità linguistica il principale indicatore dell'identità etnica o culturale. Ma si tratta di una rappresentazione che esiste solamente nella tradizione storica e culturale europea, di un'eredità del romanticismo ripresa da tutta una serie di studi di linguistica europea fondati sulla premessa di una filiazione storica lineare delle lingue attuali da lingue più antiche.⁹ Ci sono moltissimi esempi che smentiscono quest'equazione, basti pensare alle cosiddette etnie dell'ex Jugoslavia, dove la diversificazione linguistica è stata un'operazione tutta politica, condotta a posteriori al fine di facilitare la costruzione a tavolino delle diverse «identità etniche».¹⁰ Sono stati gli stessi linguisti, fin dai primi decenni del Novecento, a opporre a questo modello dell'albero genealogico, una diversa teoria del cambiamento linguistico basata sugli scambi e i prestiti linguistici.¹¹ Alla luce dei prestiti linguistici (e non solo) l'identità linguistica di un parlante cessa di essere intesa esclusivamente come suo particolare patrimonio culturale, e può essere considerata a buon diritto come uno «strumento di relazioni comunicative», cioè, dal momento che è nelle relazioni comunicative che la cultura si progetta e si trasforma, come uno strumento di produzione culturale e di relazioni fra culture.¹² Anche se accade a tutt'oggi (e a tutti i livelli: dalle rivendicazioni multiculturaliste delle comunità di stranieri agli utilizzi politico-ideologici di lingue e dialetti da parte delle minoranze storiche italiane) che l'identificazione etnica venga rappresentata dalla lingua, resta dunque il fatto che «questa relazione non è in alcun modo rigida; i simboli culturali possono perdere i loro significati originali, e riceverne di nuovi»; al punto che «i confini che essi

rappresentano possono acquisire le caratteristiche di una zona di confine, piuttosto che di una linea».¹³

4. Il fatto che identità, culture e lingue possano essere considerate come costruzioni e rappresentazioni sociali, molto spesso come veri e propri progetti politici, frutto di diverse e talora contrastanti pratiche e strategie discorsive, mostra quanto possano essere ambigue molte delle perorazioni a favore della società multiculturale (comprese quelle riassunte nel termine «multiculturalismo») incapaci in realtà di scalzare (e spesso, più o meno consciamente, conniventi con) posizioni e interessi storicamente e socialmente determinati che negano proprio quell'«uguaglianza nella diversità» che cercano di promuovere. Le cosiddette molte culture, identità e lingue delle società multiculturali sono tutt'altro che uguali, prima di tutto e soprattutto da un punto di vista politico, perché diseguali e squilibrati sono i punti (i luoghi e le storie) a partire dai quali esse vengono costruite. Si pensi per esempio a quel grande laboratorio di costruzione di identità e cultura che è il processo di unificazione europea: certo, nei documenti europei si legge che l'identità europea non è unica, non è un mosaico di singole identità (come sarebbe nella prima retorica/rappresentazione), né un *melting pot* (come sarebbe nella seconda), ma piuttosto una grande «diversità culturale, raccolta come qualcosa da condividere». È pur vero però che questa diversità culturale si pone poi come modello universale per tutti, negando dunque (ma potrebbe alla fin fine non farlo?) proprio quella diversità che cercava di rappresentare.¹⁴ È un paradosso che si ripercuote tanto sulle modalità con cui le varie diversità vengono integrate all'interno della costruzione europea, quanto sui rapporti di questa Europa multiculturale con le culture altre: quelle (nell'Europa dell'Est) che stanno per entrare a far parte della multiculturale identità europea¹⁵ o quelle (a Sud o a Est del Mediterraneo) che entrano in relazione con questa stessa identità solo come potenziali beneficiari di aiuto economico (a patto che frenino l'afflusso di individui, cioè secondo gli equivoci visti sin qui, proprio l'afflusso di culture altre all'interno dell'Europa multiculturale).¹⁶

5. Si pensi da questo punto di vista all'importanza, così spesso sottolineata, del protagonismo degli immigrati e della loro rappresentanza (su cui si basano fra l'altro, sempre più spesso, anche molte linee di finanziamento della stessa Unione Europea). È una petizione di principio che sembra irragionevole contestare, ma che si rivela troppo spesso funzionare in modo esattamente opposto, secondo un formidabile e quasi inevitabile «effetto stigma». Come ha osservato Abdelmalek Sayad «lo stigma dovrebbe essere considerato come un insieme di relazioni tra posizioni socialmente determinate (chiunque sia a occupare queste posizioni) dentro il campo e non come una semplice relazione particolare tra singoli soggetti, dato che questa relazione non è altro che un effetto della stigmatizzazione», cioè «una manifestazione di rapporti nascosti,

rapporti di dominio e di forza, una manifestazione della storia della genesi sociale di questi rapporti», che «si tradiscono solo mediante i loro effetti in una relazione di interazione del tutto personale». ¹⁷ Sayad mostra chiaramente come ogni stigmatizzazione porti a una rivolta contro lo stigma, che inizia con la rivendicazione pubblica dello stigma trasformato in emblema e si conclude con l'istituzione del gruppo formato sulla base dello stigma, cioè prodotto per buona parte dagli effetti economici e sociali della stigmatizzazione. Lo dimostrano i nomi delle sempre più numerose associazioni di stranieri o di immigrati, nomi che non sono altro che la ripresa del modo in cui stranieri e immigrati vengono chiamati dagli altri. ¹⁸ È curioso (e ancora una volta equivoco) che in molti progetti di integrazione degli immigrati le associazioni di stranieri siano a un tempo interlocutore privilegiato in quanto organi di rappresentanza degli immigrati e, per questa stessa ragione, indicatore del buon grado di protagonismo degli stessi. In realtà, nella maggior parte dei casi, esse sono tutt'al più l'indicatore di un processo che «conduce solo a riprodurre in forma inversa lo stigma legato alla rappresentazione che si è voluto combattere». ¹⁹

6. L'idea che la cultura e la lingua possano modellare in modo inequivocabile i valori di riferimento e l'agire sociale degli individui che le rappresentano presuppone comunque alla fin fine una concezione normativa di culture e lingue, che verrebbero istituzionalizzate e interiorizzate e si confronterebbero (o si ibriderebbero, a seconda della rappresentazione/retorica a cui facciamo ricorso) nella società multiculturale. È una posizione che viene probabilmente assunta (e data per scontata) anche da alcuni che, rifiutando una concezione essenzialista della cultura e della lingua, aderiscono all'idea che esse siano invece costruite socialmente. Anche secondo costoro ci troveremmo alla fine davanti a batterie di regole rigide da seguire senza la possibilità di modificarle. Di nuovo ci troviamo davanti a un equivoco. In realtà, come ha fatto ben notare ancora una volta Geertz, qualcosa come una cultura, cioè qualcosa come la possibilità di interpretare in qualche modo i significati, viene «a esistere solo entro giochi linguistici, comunità di discorso, sistemi intersoggettivi di riferimento, modi di costruzione del mondo», solo «entro la cornice di interazione sociale concreta in cui una cosa è tale per un io e per un tu, e non in qualche segreta nicchia della testa». ²⁰ Ma allora, se le consideriamo forme di vita (come direbbe Wittgenstein) o cornici (come direbbero Bateson e Goffman), le culture non possono essere viste come batterie di regole rigide calate dall'alto su individui che possono solo seguirle passivamente. Non solo (seguendo Goffman) sarebbero invece gli attori che, a partire dalle loro interazioni faccia a faccia, manterrebbero in piedi un dato ordine sociale, una data cultura, ²¹ ma in certi casi (seguendo piuttosto Bateson e Wittgenstein) gli stessi attori potrebbero addirittura modificare le regole. Dopo tutto, ricordava Wittgenstein a proposito di forme di vita e giochi linguistici, «non si dà anche il caso in cui giochiamo e – *“make up the rules as we go along”* [facciamo le regole via via che procediamo]? E

anche il caso in cui le modifichiamo – *as we go along?*».²²

Fermiamoci qui. Come esempio di quanto detto sin qui possiamo prendere una pratica (la mediazione) e una figura (quella del mediatore, sia esso culturale, interculturale, linguistico o di comunità) che acquistano sempre maggiore importanza nella vita quotidiana delle nostre «società multiculturali». Oggetto e soggetto di gruppi di studio e commissioni ministeriali, di pubblicazioni e convegni, di percorsi di formazione a tutti i livelli, di progetti locali, nazionali ed europei di ricerca e di integrazione degli stranieri, la figura del mediatore potrebbe venire considerata, in quanto imperniata sul suo ruolo di rappresentante e di rappresentanza, a un tempo un condensato di tutti questi equivoci e un meccanismo per riprodurli e ampliarli. Fino a un certo punto è sicuramente così. I mediatori o (più spesso) le mediatrici di solito sono o dovrebbero essere stranieri, preferibilmente madrelingua, ancora meglio se inseriti con posizioni di prestigio in una comunità o in un'associazione di stranieri presente sul territorio. Questo perché si presume che debbano essere portatori e testimoni, rappresentanti appunto, di una cultura, in alcuni casi di una lingua, in altri anche dei diritti e degli interessi di una comunità etnica. Naturalmente dovrebbero essere autentici, cioè immigrati, perché si presume che la società sia multiculturale solo da quando è meta di immigrazione. Di conseguenza, per esempio, è difficile trovare mediatori ufficiali (cioè innanzitutto finanziabili) zingari,²³ perché fino a che c'erano (o ci fossero stati) in giro solamente gli zingari, la nostra società non sarebbe stata affatto multiculturale. È chiaro che i mediatori dovrebbero raccontare la loro cultura come un tutto ben definito (nel caso dei mediatori culturali), o mediare fra due culture altrettanto ben definite come quella italiana e quella «altra» (nel caso di quelli interculturali), spesso in omaggio all'equazione cultura = lingua (mediatori linguistici) = etnia (mediatori di comunità). Che poi in molti casi i mediatori siano lo strumento di una società multiculturale in cui i più sono tutt'altro che «uguali nella diversità», lo si evince dalla consuetudine secondo cui loro raccontano le culture, mentre i nativi (cioè noi) gestiscono le «risorse». Che nei fatti riproducano lo stigma che vorrebbero ribaltare, lo dimostra infine il fatto che sono sottopagati, lavorano in una situazione di flessibilità e precarietà totale e con un turnover rapidissimo, perché nessuno accorda alla professionalità che si pretende da loro (le retoriche della società multi- o interculturale si intrecciano spesso con quelle della società della conoscenza e del *lifelong learning*, e i mediatori sono pertanto costretti a formarsi in continuazione...) il lusso di diventare anche un lavoro e quindi possono mediare solo quando non sono in turno in fabbrica o quando hanno un paio d'ore di libertà dal loro lavoro di badanti. Uno di loro una volta mi ha detto: «Vorrei smettere di fare sempre il mediatore, e diventare anch'io attore di qualcosa».²⁴

Non c'è dubbio che mediatori e mediazioni (ma, lo ripeto, è solo un esempio fra i

tanti possibili) svolgono un ruolo importante nelle rappresentazioni e nelle retoriche del multiculturalismo o del meticciamento. Nel senso che coprono (all'insaputa dei singoli mediatori e mediatrici) tutti questi equivoci. Di sicuro (nell'interesse dei mediatori stessi) questi equivoci vanno smascherati. E tuttavia a questo punto ci imbattiamo in un equivoco nuovo, meno evidente forse, ma altrettanto, se non più, pericoloso. Mi riferisco all'idea che giunti a questo punto si possa davvero evitare qualcosa come un equivoco. Che si possa, in questo come in altri casi, incontrare (liberare?) davvero l'altro o l'altra nascosti sotto rappresentazioni e retoriche. Che si possa non essere affatto essenzialisti, e bandire del tutto ogni rappresentazione equivoca, o magari ogni rappresentazione (e quindi anche ogni mediatore...). Che si possa eliminare il problema di come (e da dove) guardiamo e critichiamo le società multiculturali. Che quelle del multiculturalismo e della società multiculturale siano retoriche nel senso di qualcosa di fasullo a cui contrapporremmo una realtà vera e non, a nostra volta, una nuova retorica, magari migliore, ma pur sempre poco reale. In realtà, se è vero che, come ci insegnano autori come Derrida e Lacan, non possiamo mai davvero incontrare l'altro, se non addomesticandolo, incorporandolo, riducendolo in qualche modo al medesimo,²⁵ allora non ci resta che incontrarlo sotto forma di retoriche, cioè di un insieme di atteggiamenti teorico-pratici che lo accostino sotto forma di linguaggio, di rappresentazione appunto, mai reale, ma forse, proprio per questo, un po' più ospitale verso i sempre diversi e singoli altri e altre in cui ci imbattiamo nella nostra vita di ogni giorno. Un'etica dell'alterità, direbbe per esempio Gayatri Chakravorty Spivak, non può mai diventare una teoria dell'alterità, ma solo una sua retorica.²⁶ E tanto meno possono diventare teoria, le tante e diverse politiche dell'identità a cui pur dobbiamo guardare, come ci invita a fare James Clifford,²⁷ ma ancora una volta per il loro carattere prima di tutto retorico, cioè per i loro effetti. Se teniamo conto anche di quest'ultimo equivoco, dobbiamo prendere atto allora che scrivere sul multiculturalismo non può significare solo smascherare una serie di rappresentazioni equivocate per sgombrare il campo e affrontare in presa diretta la realtà. Quale realtà? Quella costruita/rappresentata dai nativi o quella costruita/rappresentata dagli stranieri? Quella costruita/rappresentata da chi legge, da chi fa ricerca, da chi scrive? La questione del multiculturalismo non è tanto una questione di realtà o finzione delle nostre generalizzazioni e rappresentazioni, delle nostre culture, lingue e identità. È una questione di qualità delle rappresentazioni e delle retoriche. E di atteggiamento nei loro confronti. È per descrivere e praticare questo diverso atteggiamento che, come osserva Ulf Hannerz,²⁸ abbiamo bisogno di parole (cioè retoriche) nuove. Che sia in gioco qui uno sguardo più complesso, quasi doppio, ce lo mostrano ancora Clifford e la Spivak. L'uno guarda alle politiche dell'identità, l'altra all'etica dell'alterità. Ma il problema e l'atteggiamento è lo stesso, ed è comunque paradossale. Clifford parla di anti-antiessenzialismo e di politiche

postidentitarie²⁹ e ci invita ad «abitare il paradosso» irrisolto su cui quest'ultime si basano.³⁰ E la Spivak, dal canto suo, ricorda sempre la differenza fra i due modi del rappresentare. Uno, quello della *Vertretung*, sarebbe quello della rappresentanza politica, del mettersi nei panni di qualcun altro. L'altro, quello della *Darstellung*, quello del ritrarre e del mettere in scena, come in una rappresentazione o in una retorica.³¹ La Spivak riprende la lezione della decostruzione e, più in particolare, della sua curvatura etica nei più recenti lavori di Jacques Derrida. Anche nei dibattiti e nelle pratiche che ruotano intorno alla cosiddetta società multiculturale (per esempio in quelli intorno alla mediazione) le due forme del rappresentare procedono sempre intrecciate. Non può trattarsi solo di critica della *Darstellung* e di militanza nella *Vertretung*. Stare dalla parte degli immigrati, per esempio, non è solo una questione di rappresentanza, ma anche di una buona rappresentazione, cioè di una buona retorica. Mostrarlo a noi stessi (prima che a chi lavora sul campo e spesso nei fatti già lo fa come i mediatori) mi sembra la posta in gioco teorico-politica della questione: «Il dibattito tra essenzialismo e antiessenzialismo non è davvero il punto cruciale. Non è possibile essere non-essenzialisti [...]; il soggetto è sempre centrato. La vera questione è quella di queste due maniere di rappresentare. [...] È il gioco che intercorre tra questi due tipi di rappresentazione. Ed è molto più interessante tenere a mente questo che dire in continuazione: "Non sarò un essenzialista"». ³² Cioè, nel nostro caso: «Non sarò un multiculturalista». Se i mediatori funzionano, nonostante i loro equivoci, è perché nei fatti (anche se non sempre in teoria) si pongono meno il problema dell'essenzialismo e dell'antiessenzialismo, e più quello di una buona retorica o rappresentazione. Imbrogliano? Producono equivoci? Forse, ma può darsi che stia proprio in questa capacità di sopportare (a volte) ambiguità, equivoci e paradossi, il segreto della loro così equivoca «competenza interculturale», che non è certo una generale propensione a collegare culture distinte o (nell'ipotesi opposta) a commistioni, ibridazioni, sincretismi ecc., ma casomai la capacità di usare e qualche volta persino modificare questa o quella retorica, adattandole alla flessibilità culturale richiesta e prodotta dalle pratiche sociali (l'interazione innanzitutto e il linguaggio) situate nei vari e sempre localizzati contesti del mondo contemporaneo.³³ Una capacità per la quale alcuni studiosi delle zone di frontiera hanno evocato il più nobile degli imbroglioni, cioè quel trickster che proprio perché equivoco diventava spesso un eroe culturale.³⁴

Sugli equivoci del multiculturalismo mi viene in mente una storiella. Nella sala parto di un ospedale entrano contemporaneamente un senegalese, un friulano e un meridionale, ognuno con la moglie in pieno travaglio. Mentre le donne stanno per partorire manca improvvisamente la luce. È un blackout prolungato e i tre bimbi nascono al buio. Quando torna la luce, sono già stati deposti tutti e tre nello stesso lettino. Nello sconcerto generale il padre friulano si fionda verso di loro, afferra il bimbo senegalese e all'ostetrica che, sbigottita, gli chiede cosa

stia facendo, risponde: «Fin che no disès quâl ch'ai è il teron, io o ten ch'el chi».³⁵ Mi pare che la storiella mostri bene quanto spaventino gli equivoci in casi come quelli di cui stiamo parlando. Meglio una diversità sicura, che una somiglianza equivoca. Meglio quindi dire a noi stessi e agli altri: basta con le rappresentazioni, viva la realtà. Ripenso a quanti hanno solidarizzato col Senegal durante i mondiali di calcio. O ai molti interventi di coloro che si schierano con una fretta interessata pro o contro i progetti di integrazione. Gli equivoci del multiculturalismo non ci fanno paura solo per strada o in negozio, ma anche quando scriviamo o studiamo. Solo che le culture, le società multiculturali, le competenze interculturali, se esistono, sono un frutto degli equivoci e della capacità di trovarli e sopportarli, in pratica e in teoria. Non ce lo dicono solo Hannerz o Clifford, Spivak o Derrida,³⁶ ma anche, a modo loro, quei trickster dei mediatori: l'ospitalità (così come l'integrazione), quando riesce, è fatta sempre anche di equivoci.

Note

¹ Adriano Sofri, «Il dopo partita nell'ora d'aria», in *la Repubblica*, 9 giugno 2002, p. 1.

² Sul calcio come gioco profondo cfr. Christian Bromberger, «Il calcio come visione del mondo e come rituale» (1995), in *aut aut*, n. 303, 2001, pp. 143-158 e, nello stesso fascicolo, Rocco De Biasi, «Il rito transcontestuale. Note sull'etnologia e la sociologia del calcio», pp. 159-173. Cfr. inoltre Alessandro Dal Lago, *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*, il Mulino, Bologna 1990. Il riferimento è ovviamente a Clifford Geertz, «Gioco profondo: note sul combattimento dei galli a Bali», in Id., *Interpretazione di culture* (1973), il Mulino, Bologna 1998², pp. 383-436.

³ È questa solo la prima accezione in cui utilizzo il termine «retorica». Per una trattazione più ampia della nozione doppia di «retorica», che uso anche in questa sede, rinvio alla sezione «L'idea di Europa e le sue retoriche» del fascicolo 299-300, 2000 di *aut aut* (pp. 3-118), dove essa è impiegata per analizzare la natura e il funzionamento del processo di formazione dell'identità europea, con particolare riferimento alle retoriche della società (e dell'Europa) della conoscenza. Ho tentato un'operazione analoga, ma riferita questa volta alle retoriche della società dell'informazione (e della e-Europa) in Davide Zoletto, «La privacy e l'Europa», in *aut aut*, n. 307-308, 2001, pp. 30-36.

⁴ Alessandro Dal Lago, *Non persone*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 252.

⁵ Ivi, p. 169.

⁶ Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, cit.

⁷ Marc Augé, *Non luoghi* (1992), Eleuthera, Milano 1993, p. 26.

⁸ Marc Augé, *Non luoghi*, op. cit., e Clifford Geertz, *Mondo globale, mondi locali* (1996, 1993), il Mulino, Bologna 1999.

⁹ Per una decostruzione puntuale e convincente della nozione di «identità etnica» cfr. Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993.

¹⁰ Franco Crevatin, «Lingue, etnie, culture. Il farsi e disfarsi dell'identità», in Giulio Lughi, Marina Sbisà, a cura di, *Identità linguistiche e relazioni culturali*, Circolo Semiologico Triestino, Trieste 1992, pp. 11-20.

¹¹ Cfr. le riflessioni di N. Trubeckoj riportate in Ugo Fabietti, *L'identità etnica*, op. cit.

¹² Cfr. F. Crevatin, «Lingue, etnie, culture», op. cit.

¹³ E. Ben-Rafael, *Language, Identity and Social Division. The Case of Israel*, Clarendon Press, Oxford 1994.

¹⁴ Sulle questioni delle costruzione dell'identità e della cultura europea, e sul suo carattere e funzionamento ambiguo e retorico cfr. la già citata sezione monografica di *aut aut* «L'idea di Europa e le sue retoriche».

¹⁵ Cfr. in proposito le riflessioni elaborate da intellettuali provenienti da paesi europei più o meno a Est come Rada Iveković e Slavoj Žižek. Della Iveković si veda *Autopsia dei Balcani* (1999), Raffaello Cortina, Milano 1999. Di Žižek *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano 1999 e *Il godimento come fattore politico* (2000), Raffaello Cortina, Milano 2001.

¹⁶ Sugli ambigui presupposti teorici del rapporto fra politiche multiculturaliste e politiche di sostegno ai paesi cosiddetti in via di sviluppo, cfr. Gayatri C. Spivak, «L'imperativo di re-immaginare il pianeta» (1999), in *aut aut*, n. 312, 2002.

¹⁷ Abdelmalek Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* (1999), Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 339. Nella sua sociologia dello stigma Sayad parte naturalmente, ma per superarle, dalle riflessioni contenute in Erving Goffman, *Stigma. L'identità negata* (1963), Laterza, Roma-Bari 1970.

¹⁸ «Questi nomi tradiscono il principio stesso su cui si fonda l'identità comune per la quale si riconoscono e in cui tutti si riconoscono, ovvero lo stigma che rappresenta agli occhi di tutto il loro ambiente sociale e, di conseguenza, ai loro occhi, le molteplici discriminazioni che li colpiscono, discriminazioni di tipo territoriale (associazioni di quartiere "per immigrati"), etnico (associazioni di "arabi", di "berberi", di "magrebini", di "francesi originari di..." ecc.), culturale ecc.» (Abdelmalek Sayad, *La doppia assenza*, op. cit., p. 340).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Clifford Geertz, *Antropologia e filosofia* (2000), il Mulino, Bologna 2001, p. 94.

²¹ Erving Goffman, *Frame Analysis* (1974), Armando, Roma 2001. Sul controverso problema della natura più o meno soggettiva e strutturale delle cornici cfr. l'intero fascicolo monografico di *aut aut Cornici* (n. 269, 1999) e in particolare l'omonimo articolo di Rocco De Biasi (pp. 5-15).

²² Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1999³, § 83. A tale proposito Silvana Borutti scrive che «in quanto struttura di accordo e di riconoscimento intersoggettivo, la forma di vita non è da pensare in uno spazio di anteriorità logica e storica, non è fondamento nel senso di una scena primaria, di un accordo accaduto e allontanato nel luogo senza tempo dell'origine. La forma di vita è tra noi, è la struttura nomade e dinamica dell'accordo che rende possibile il costituirsi di una comunità. La forma di vita è in primo luogo la struttura dell'accordo che è ripetuta e confermata nella pratica dei giochi linguistici comunitari: come la ripetizione cerimoniale del rito dà senso al mito rielaborandolo nella vita del gruppo, così la pratica dei giochi conferma e attualizza la comunità. Ma la forma di vita è anche struttura dinamica dell'accordo in quanto luogo della formazione dei giochi e dei cambiamenti: cioè delle situazioni in cui, giocando, facciamo le regole, ce ne serviamo strategicamente, le modifichiamo, e creiamo così nuove possibilità di legame comunitario, rinegoziando il consenso» (S. Borutti, «Wittgenstein impolitico?», in Davide Sparti, a cura di, *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 147-148). Quanto a Bateson, basti qui segnalare che tutta la sua ricerca potrebbe essere intesa come il tentativo di scoprire il modo in cui gli esseri viventi (e quindi anche gli esseri umani) cercano di cambiare continuamente le regole mentre giocano: «È come la vita» scrive Bateson «un gioco il cui scopo è di scoprire le regole, regole che cambiano sempre e non si possono mai scoprire», Gregory Bateson, «Dei giochi e della serietà» (1953), in Id., *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano 2001², p. 51.

²³ Sui tanti luoghi comuni ed errori che si annidano nelle ricerche sugli zingari o nei progetti per una loro «integrazione», cfr. Leonardo Piasere, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Cisu, Roma 1991.

²⁴ Mentre è ormai vastissima la letteratura riguardante la pedagogia interculturale e l'inserimento degli stranieri, minori e non, nella scuola e in altri contesti più o meno istituzionali, la bibliografia su mediatori e mediazioni non è a tutt'oggi in Italia molto ampia. Tra i titoli più recenti: Marta Castiglioni, *La mediazione linguistico-culturale*, Franco Angeli, Milano 1997; Cnel, *Politiche per la mediazione culturale. Formazione e impiego dei mediatori culturali*, atti del convegno tenutosi a Roma il 3 aprile 2000; Duccio Demetrio e Graziella Favaro, *Didattica interculturale*, Franco Angeli, Milano 2002; Graziella Favaro ed Elisabetta Nigris, a cura di, *La mediazione e i mediatori*, Dossier di ricerca, Provincia di Milano, Regione Lombardia, Milano 1999; Gian Paolo Gri, a cura di, *Esperienze di mediazione. Strumenti di lavoro*, Forum, Udine 2000; Massimiliano Tarozzi, *La mediazione educativa. «Mediatori culturali» tra uguaglianza e differenza*, Clueb, Bologna 1998; Aluisi Tosolini,

«Mediatori culturali e interculturali», in *La città in controluce*, n. 10, 1999.

²⁵ Cfr. da questo punto di vista l'utilizzo che di Lacan e Derrida compie Gayatri C. Spivak nel suo recente *A Critic of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.

²⁶ Si veda per esempio Gayatri C. Spivak, «L'imperativo di re-immaginare il pianeta» (1999), cit.

²⁷ James Clifford, «Prendere sul serio l'identità politica» (2000), in *aut aut*, n. 312, 2002. Ma si può leggere in questo senso già il saggio «Identità a Mashpee», in James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo xx* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 317-396.

²⁸ Ulf Hannerz, «Flussi, confini, ibridi. Parole chiave dell'antropologia transnazionale» (1996), in *aut aut*, n. 312, 2002.

²⁹ James Clifford, «Mixed Feelings», in Pheng Cheah e Bruce Robbins, a cura di, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, pp. 362-370.

³⁰ James Clifford, *Prendere sul serio l'identità politica*, cit.

³¹ Gayatri C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?» (1988), in Cary Nelson e Lawrence Grossberg, a cura di, *Marxism and the Integration of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313. Il saggio della Spivak è stato poi ristampato con alcune modifiche in Patrick Williams e Laura Chrisman, a cura di, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Harvester-Wheatsheaf, New York 1994, pp. 66-111. Cfr. anche «Subaltern Talk» (1993), intervista a Gayatri C. Spivak a cura di Donna Landry e Gerald Maclean, in Donna Landry e Gerald Maclean, a cura di, *The Spivak Reader*, Routledge, New York-London 1996, pp. 287-308. Riflessioni queste che sono ancora più significative se si tiene conto che, oltre a insegnare, scrivere e studiare nelle principali università americane ed europee, la stessa Spivak viene spesso chiamata, quasi come una mediatrice, a rappresentare qualcosa come la propria diversità (in quanto donna, in quanto bengalese ecc).

³² Gayatri C. Spivak, «Practical Politics of The Open End» (1988), in Id., *The Post-Colonial Critic*, Routledge, New York-London 1990, p. 109.

³³ Si veda per esempio la descrizione da parte di Aihwa Ong del modo in cui attraverso una sorta di «cittadinanza flessibile» i cinesi in diaspora possano attraversare i regimi di sapere/potere in cui si imbattono sul mercato globale. Ong sottolinea anche il modo in cui quest'abilità finisce per entrare sotto forma di una generica «competenza interculturale» nelle retoriche del Pacific Rim e dell'orientale come costruttore di ponti (Aihwa Ong, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham 1999, il cui quarto capitolo è tradotto in questo stesso fascicolo). Sulla necessità di analisi storico-comparative e di nuovi strumenti interpretativi per descrivere queste pratiche sociali cfr. anche Roberta Altin, «Rete e riti. Comunità immaginate e nuovi media», in *aut aut*, n. 312, 2002. Per un approccio etnografico attento a questa «capacità di riconoscere, seguire, modificare, irridere, contrastare – in una parola ricreare incessantemente – le regole che localmente danno senso alla nostra esperienza della realtà sociale», si veda, in *aut aut*, n. 312, 2002, Fabio Quassoli, «Differenze culturali e vita quotidiana». Cfr. anche, dello stesso Quassoli, «Competenze linguistiche e trappole dell'interazione», in *aut aut*, n. 303, 2001, pp. 99-128.

³⁴ Renato Rosaldo, «Ideology, Place, and People without Culture», in *Cultural Anthropology*, n. 3, 1988, pp. 77-87; Michael Kearney, «Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire», in *Journal of Historical Sociology*, n. 4, 1991, pp. 52-74. Sulla storia del tema del trickster o imbroglione nelle retoriche dell'alterità cfr. anche Ulf Hannerz, «Flussi, confini, ibridi», op. cit.

³⁵ «Finché non mi dite qual è il meridionale, io mi tengo questo.»

³⁶ Sull'«etica come ospitalità» come etica a base di equivoci, Derrida ci ha fornito in tempi più o meno recenti molte indicazioni. Cfr. fra le altre quelle rintracciabili in «Verso un'etica della discussione», in Jacques Derrida, *Limited Inc.* (1989), Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 163-230; Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *Sull'ospitalità* (1997), Baldini & Castoldi, Milano 2000; Jacques Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas* (1997), Jaca Book, Milano 1998.

Osservare una regola

di Rocco De Biasi

Per cominciare, vorrei fare con voi un piccolo esperimento. Alzi la mano chi crede di *vedermi*. Vedo molte mani alzate... quindi ne deduco che la pazzia ama stare in compagnia. Naturalmente voi non vedete «realmente» me: quello che «vedete» è un mucchio di informazioni su di me, che voi sintetizzate in una immagine visiva di me. Voi costruite quell'immagine.

GREGORY BATESON, *Patologie dell'epistemologia*

Sto in giardino e siedo con un filosofo. Quello mi dice ripetute volte: «Io so che questo è un albero», e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: «Quest'uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia».

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Della certezza*

1. «Cambiamento» è senza dubbio una parola-chiave all'interno delle varie tappe dell'itinerario di ricerca di Gregory Bateson: il fenomeno del cambiamento è implicito nell'idea di deuterio-apprendimento, nello studio batesoniano delle relazioni comunicative condotto negli anni Cinquanta, in quello dei processi evolutivi (per esempio il cambiamento somatico) che funge da sfondo a ogni fase della meditazione di Bateson, ed è infine la posta in gioco della riflessione sulla crisi ecologica e sull'epistemologia del sacro.¹ Come cercherò di mostrare in queste note, a differenza della fase iniziale della sua ricerca, egli alla fine assumerà una ben specifica intonazione etica rispetto al tema delle regole del cambiamento e al loro uso strategico, ma l'inedito intitolato *I cambiamenti nelle relazioni umane e nella psicologia individuale* (1952), pubblicato in questo fascicolo, evoca piuttosto bene quelli che erano già i capisaldi del pensiero di Bateson proprio in un periodo nel quale era particolarmente impegnato a mettere a punto la propria strumentazione teorica e metodologica. Il saggio contiene d'altro canto alcune ipotesi che verranno presto abbandonate, come l'idea di un metalinguaggio delle scienze sociali o la nozione di «universali» dell'interazione. Eppure, come spesso accade quando si incontra un testo inedito di Bateson, rinveniamo qualcosa di interessante che non troviamo – o che non troviamo nella stessa maniera – in altri saggi già noti: mi riferisco in questo caso ad alcuni passi in cui egli precisa l'uso che intende fare del concetto di regola e la relazione che intercorre tra regole e cambiamento.

Nel citato inedito del 1952 la terminologia di Bateson è ancora imprecisa e

oscillante, ma appare evidente la volontà di affrontare in modo netto temi come l'inadeguatezza del ricorso alla logica quale modello di causalità (dato che, a differenza dall'interazione umana, la logica è atemporale), i limiti dell'applicazione del modello della teoria dei giochi di von Neumann allo studio dei processi sociali e infine l'importanza di identificare i diversi livelli di astrazione sui quali operano il cambiamento e la comunicazione. Rispetto a tali temi, il concetto di «regola», almeno in questo testo del 1952, assume una sua centralità.

Come mostra qui Davide Zoletto sulla base di alcuni appunti inediti, risalenti al 1953, Bateson si riferisce alle regole come a qualcosa che ci consente di operare delle generalizzazioni sul comportamento. Questo implica nello stesso tempo la necessità di operare generalizzazioni *anche* sulle modalità di *interpretazione* del comportamento. La cornice fornisce allora quest'ultimo tipo di generalizzazioni: le regole della *metacomunicazione*, grazie alle quali è possibile identificare il significato contestuale di un atto comunicativo. Consideriamo ora la riflessione di Wittgenstein sui giochi linguistici, dove esiste una certa corrispondenza tra le nozioni di «regola» e «significato». L'idea centrale delle *Ricerche filosofiche*, il fatto che il significato dipende dalla situazione, dal contesto e dalle pratiche, – sorge cioè all'interno di una specifica forma di vita – aveva catturato l'interesse di Bateson intorno alla metà degli anni Cinquanta. Per lui il pluralismo dei giochi linguistici diviene qualcosa di analogo alla molteplicità delle cornici della comunicazione: i segnali metacomunicativi sono allora segnali «identificatori di un gioco linguistico». ² Di conseguenza, identificare un gioco linguistico altro non è che discernere la cornice metacomunicativa, cioè il *frame* che conferisce un significato (ludico, metaforico, letterale, emotivo ecc.) a un flusso di segnali o a una sequenza di azioni. Non è decisivo, in questa sede, stabilire quanto questo paragone (o questa identità) fra cornici e giochi linguistici scaturisca da una lettura coerente di Wittgenstein da parte di Bateson, è invece importante constatare che questo incontro si è verificato. In tal senso, la sfiducia del secondo Wittgenstein nei confronti di un metalinguaggio sembrerebbe aver contagiato Bateson, il quale, dopo aver invocato nel 1952 la necessità di un metalinguaggio per le scienze sociali, non solo ne abbandona l'idea, ma addirittura intraprende una direzione opposta: quella di una pratica di scrittura allusiva e dialogica (nei *metaloghi*) combinata a quella saggistica ed empirista (a tratti descrittiva, ma che spesso slitta su un altro piano assumendo un'intonazione eminentemente evocativa). Uno stile nel quale, come riassume Mary Catherine Bateson, «i termini tecnici si trovano accanto alle parole della vita ordinaria». ³ Quella che più avanti verrà definita «doppia descrizione» subentra dunque alla pretesa di un metalinguaggio.

L'assunzione della paradossalità come risorsa e non come limite si pone alla base di tutta la produzione successiva di Bateson e si rivela decisiva nella sua ultima opera, *Dove gli angeli esitano*, scritta con la figlia Mary Catherine e

pubblicata postuma nel 1987, in cui l'istanza epistemologica del «pensare per storie» di certo non coincide con il bisogno di un metalinguaggio per le scienze sociali invocato nella bozza di *I cambiamenti nelle relazioni umane e nella psicologia individuale*. Quel che risulta interessante, nello scritto del 1952, è invece la messa a fuoco del problema delle regole, e nella fattispecie delle regole del cambiamento. Quando Bateson parla di regole non si riferisce a delle norme esplicite e prescrittive, ma a delle generalizzazioni che ci consentono di identificare categorie contestuali di comportamento, a un primo livello, o, a un secondo, le caratteristiche formali di un cambiamento in un sistema di relazioni comunicative. Questa riflessione si incrocia, a mio avviso, con quella relativa alle categorie logiche dell'apprendimento, già proposta nel 1942 e perfezionata, successivamente in uno studio del 1964.⁴

Per Bateson l'apprendimento è un fenomeno della comunicazione che implica il verificarsi di un cambiamento. L'identificazione del tipo di cambiamento necessita una distinzione fra più livelli di astrazione o tipi logici. Diversamente dal proto-apprendimento, il deutero-apprendimento non consente di affrontare solo singoli problemi, ma *classi* di problemi, concerne le abitudini di percezione delle *Gestalten*, la capacità di distinguere le cornici, di «segmentare la realtà». Questa capacità segue regole in larga misura tacite o inconscie, proprio perché, scrive Bateson citando Samuel Butler, «quanto meglio un organismo “conosce” qualcosa, tanto meno diviene conscio di questa conoscenza»:⁵ analogamente a quanto pensa Wittgenstein, per il quale «il giuoco si può imparare in modo puramente pratico, senza bisogno di imparare regole esplicite».⁶ Ma per Bateson il deutero-apprendimento presiede anche all'uso di regole metacomunicative, è quel che ci consente non solo l'esperienza del gioco, ma la codifica del messaggio «Questo è un gioco». Il gioco (nell'accezione ludica del *play*) non ha solo delle regole, bensì *certe* regole: non delle norme evidenti o rigide, bensì delle regole metacomunicative flessibili, dinamiche e talvolta inesprimibili sul piano linguistico/razionale. È il problema che Bateson e la piccola Cathy affrontano nel metalogo *Dei giochi e della serietà*. La Figlia chiede al Padre: «I nostri discorsi hanno delle regole?». Il Padre risponde che si tratta di un tipo particolare di regole, cioè di regole che non seguono un cliché predefinito e che non sono in grado di impedire ai giocatori di incorrere in paradossi, di finire nei «pasticci» (*muddles*): «Il fatto è che lo scopo di queste conversazioni è quello di scoprire le “regole” [...] regole che cambiano sempre e che non si possono mai scoprire».⁷ Più che di un gioco, si tratta di un giocare, qualcosa di diverso dalla canasta e più simile a quel che fanno due cuccioli quando simulano una zuffa. I metaloghi batesoniani non possono seguire un cliché, dato che consistono in un sistema d'interazione che si evolve: «Se tutti e due parlassimo in modo coerente – afferma il Padre – non faremmo mai alcun progresso».⁸

Nessun progresso: esattamente come nei giochi di von Neumann (modello

definito da Bateson «imperfetto» per lo studio dell'interazione umana), perché lì i giocatori non sono in grado di imparare, di cambiare gioco o di cambiarne le regole. L'automa di von Neumann non ha mai appreso *come* giocare, la sua razionalità algoritmica è troppo povera per poter imparare dagli errori, per correggere i propri modelli di risposta (quel che accade invece nel proto-apprendimento) o per introdurre un cambiamento nelle regole del gioco a un livello «meta» (il deutero-apprendimento, che non solo consente di discriminare i contesti sul piano cognitivo, ma anche di negoziarli, metacomunicando, nelle sequenze di interazione).⁹ Nel dattiloscritto *I cambiamenti nelle relazioni umane e nella psicologia individuale*, dopo aver ribadito questo principio epistemologico, pur senza menzionare il concetto di deutero-apprendimento, Bateson si sofferma su due tipi di giochi «reali»: la guerra fra nazioni e la psicoterapia. Il gioco della guerra internazionale, egli avverte con una punta di amarezza, può essere modellizzato «alla von Neumann» dato che i giocatori non sembrano mettere in discussione i presupposti del gioco, non potendo negare le premesse stesse della guerra.¹⁰ Nella psicoterapia, invece, il terapeuta agisce affinché il paziente subisca un cambiamento, mentre il paziente è prigioniero di un sistema «pseudo vonneumanniano»: il paziente lotta per costruire una relazione identica a quella del sistema di von Neumann perché rifiuta il cambiamento, la sua visione del mondo gli impedisce di immaginarsi diverso da quel che è. Su questa discrepanza relazionale si innesca la «lotta» tra il terapeuta e il paziente. Sia il paziente della psicoterapia, sia la nazione in guerra, «cercano di creare un mondo che si adatti alla loro visione del mondo».¹¹

Ovviamente, al di là delle sue evidenti preoccupazioni relative ai rischi della guerra fredda e della minaccia nucleare degli anni Cinquanta, Bateson è in grado di cercare una soluzione solo per il «gioco» della terapia, argomento che lo assorbirà per diversi anni. Tuttavia, nello scritto del 1952 sulle regole e il cambiamento, quando egli individua il fulcro della questione nelle modalità di manipolazione dei livelli di astrazione all'interno della comunicazione terapeutica (modalità finalizzate a ottenere un cambiamento della psicologia del paziente), Bateson dichiara quella stessa questione *irrisolta* sul piano delle pratiche osservabili. Giacché, durante la stesura de *La matrice sociale della psichiatria*, aveva condotto numerose interviste a psichiatri di vario orientamento e di differenti scuole, egli ritiene di disporre di una documentazione etnografica tale da poter affermare che coloro che svolgono il ruolo clinico di terapeuti hanno una scarsa capacità di identificare le caratteristiche formali del cambiamento terapeutico: «Ci troviamo di fronte a un'impasse: quegli esperti da cui potremmo sperare di ottenere risposte rigorose, sembrano poco propensi o non in grado di formulare un pensiero o un'esposizione di tipo rigoroso». La questione non si limita a una critica dell'incapacità della psichiatria contemporanea di trasformarsi in scienza riflessiva,¹² bensì offre a Bateson una base per esporre la sua concezione del

rapporto tra regole e cambiamento terapeutico. Tale concezione viene precisata successivamente, nel noto articolo *Una teoria del gioco e della fantasia*, pubblicato nel 1955. Qui Bateson sostiene che la terapia è un tentativo di modificare le abitudini metacomunicative del paziente. Inizialmente il paziente dispone di un certo insieme di regole per codificare i messaggi: se la terapia ha un buon esito, il paziente agirà basandosi su un differente insieme di regole metacomunicative (quello che nel saggio del 1952 aveva definito «cambiamento del sistema di codificazione»).

In questa prospettiva, nel contesto della terapia la comunicazione opera su un meta-livello, cioè a un livello di astrazione più elevato di quello delle regole di comprensione ordinaria dei messaggi da parte del paziente. Dunque, «deve essersi svolta una comunicazione su un *cambiamento delle regole*».¹³ Qui Bateson sottolinea la somiglianza formale di gioco e terapia, fenomeni entrambi pervasi dai paradossi autoreferenziali e metacomunicativi che tracciano quella cornice che determina, a seconda dei due casi, il tipo di senso da dare a un pseudo-combattimento (gioco), a un pseudo-amore e a un pseudo-odio (terapia, rapporto terapeuta/paziente). La strategia di cambiamento viene descritta riprendendo, in modo assai più nitido, il modello esposto nel saggio del 1952: in una prima fase i due giocatori incominciano qualcosa di simile a una partita di canasta (l'esempio preferito da Bateson per illustrare un gioco dalle regole rigide). Fintanto che il gioco (la terapia) procede senza che le regole vengano messe in discussione da uno dei due giocatori non avviene nessun cambiamento. «Posso immaginare, tuttavia – aggiunge Bateson – che a un certo punto i due giocatori di canasta smettano di giocare e intavolino una discussione sulle regole.»¹⁴ A questo punto la comunicazione avviene a un meta-livello più astratto di quello del gioco di carte: «Possiamo immaginare che, alla fine della loro discussione, essi si rimettano a giocare, ma con regole diverse».¹⁵

Mentre nell'esempio dei giocatori di canasta i giocatori eludono il paradosso aprendo e chiudendo in modo marcato le *parentesi* della discussione sulle regole del gioco (sospendendo la partita e riprendendola dopo la discussione), nella terapia il cambiamento delle regole è parte integrante del gioco, è la posta in gioco. La terapia non è un gioco rigido come la canasta, bensì un sistema di interazione in evoluzione, la stessa considerazione alla quale approda Bateson nel metalogo *Dei giochi e della serietà*. Paul Watzlawick ha sottolineato più volte che il cambiamento terapeutico descritto da Bateson implica un salto logico,¹⁶ l'impossibilità di continuare il vecchio gioco proprio come afferma Wittgenstein in questo passo delle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*: «Ma come può il nuovo gioco aver fatto cadere in disuso quello vecchio? Ora vediamo qualcosa di diverso e non possiamo più continuare a giocare ingenuamente come prima».¹⁷

2. Per Bateson non solo «la mappa non è il territorio», al classico tormentone dell'aforisma di Korzybski dobbiamo affiancare un altro assunto batesoniano: *le*

regole di codifica con le quali si fa la mappa e che ci consentono di leggerla *non sono la mappa*. Questo è il vero punto nodale della gerarchia di regole formulata da Bateson. Nelle conclusioni dell'inedito del 1952 sulle regole e il cambiamento egli approda a qualcosa di simile, distinguendo diversi livelli di astrazione che si delineano nel modello concettuale esposto in quella sede: (1) gli esseri umani sono in grado di codificare le sequenze di interazione (cioè, detto con le parole del Bateson «maturo», di creare mappe, di operare distinzioni, di leggere le differenze); (2) l'interazione (dunque l'interpretazione degli atti comunicativi) dipende dal sistema di codificazione adottato; (3) tali sistemi di codificazione possono essere soggetti a un cambiamento; (4) tale cambiamento è il prodotto di specifiche sequenze di interazione. Ci troviamo di fronte ai vari livelli di astrazione che Bateson, nel 1952, non chiama ancora sistematicamente, ma solo sporadicamente, *tipi logici*, espressione che assumerà invece una cittadinanza stabile nel lessico della sua produzione successiva.¹⁸

L'interesse di Bateson nei confronti del dibattito sui fondamenti della logica e della matematica dei primi decenni del Novecento è alquanto strumentale. Al di là della scelta della teoria dei tipi quale analogia euristica, cioè quale arnese preso in prestito «dalla bottega del filosofo»,¹⁹ è significativo che nell'incipit di *Una teoria del gioco e della fantasia*, il suo scritto degli anni Cinquanta dalla maggior valenza programmatica, egli dichiara di considerare basilari, sul piano epistemologico, non solo i lavori di Russell e Whitehead, ma anche quelli di Carnap, di Whorf e il *Tractatus* di Wittgenstein. Eppure, così come la teoria dei tipi diviene in Bateson qualcosa d'altro rispetto alla sua formulazione originaria (Bateson la usa infatti in modo descrittivo e non ingiuntivo proprio per affermare la *necessità* dei paradossi), anche l'interesse per il primo Wittgenstein non implica per Bateson l'adozione di una teoria raffigurativa del linguaggio. Ai di là di alcuni richiami episodici alla proposizione finale del *Tractatus*, le *Ricerche filosofiche* (che peraltro compaiono anche in una lista di letture consigliate che Bateson pubblica in *CoEvolution Quarterly* nel 1974) sono invece uno dei testi che fungono da sfondo implicito della teoria della comunicazione da lui elaborata verso la metà degli anni Cinquanta.²⁰ Sappiamo che sul tema delle *Ricerche filosofiche* Bateson ha lasciato solo alcuni appunti inediti che tuttavia mostrano come l'ipotesi di una radicale contestualità dei significati della comunicazione, cioè l'idea delle cornici o *frames*, presenti alcune analogie con l'idea dei giochi linguistici quali sistemi di interazione, pratiche, attività, forme di vita. La stessa riflessione di Bateson sulla natura delle regole offre qualche parallelismo. Tuttavia, le categorie della teoria della comunicazione di Bateson tenderanno a innestarsi in un altro linguaggio, quello della cibernetica e della teoria dell'informazione. In *Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva*, del 1967, discute alcuni esempi relativi alle modalità di creazione di ridondanza nella comunicazione. Prendiamo in esame il caso in cui il telegrafista A trasmette un messaggio, scritto sul proprio block notes, al destinatario B, il quale a sua volta si

troverà con la medesima successione di lettere trascritta su un altro foglietto. Scrive Bateson:

Questa transazione (o «gioco linguistico», nella terminologia di Wittgenstein) ha creato un universo che per un osservatore O è ridondante: se O sa quello che c'era sul taccuino di A, può fare un pronostico migliore del puro caso su ciò che si trova sul taccuino di B.

L'essenza e la *raison d'être* della comunicazione è la creazione di ridondanza, di significato, di struttura, prevedibilità, informazione e la riduzione della componente casuale mediante «restrizioni».²¹

Consideriamo ora il concetto di regola. Anch'esso ha una valenza congetturale come la nozione di significato nell'esempio dei due telegrafisti. Don D. Jackson, che fece parte dell'équipe di Bateson durante la ricerca sul ruolo doppio vincolo, parla esplicitamente di regola come ridondanza delle relazioni: «La regola è una deduzione, un'astrazione – più precisamente una metafora coniata dall'osservatore per spiegare la ridondanza che osserva».²²

Ora, sia nel fugace richiamo di Bateson alla nozione di gioco linguistico, sia nella definizione di regola di Jackson – espressamente batesoniana – abbiamo a che fare con un lessico che non è più quello della filosofia analitica del linguaggio, bensì quello cibernetico dell'*ecologia della mente*. In definitiva, Bateson si è appropriato delle indicazioni rinvenute in un numero ben preciso e limitato di opere filosofiche (comprese le *Ricerche* di Wittgenstein) per farne un uso del tutto singolare all'interno del proprio linguaggio teorico di matrice cibernetico-informazionale. Si tratta appunto degli arnesi che egli ha preso in prestito «dalla bottega del filosofo» per impiegarli nello studio della storia naturale (Bateson considera infatti l'epistemologia come una «branca della storia naturale»);²³

3. Le regole del cambiamento costituiscono il tema sul quale emergeranno delle divergenze insanabili tra Bateson e i suoi compagni di strada al termine delle ricerche relative al ruolo dei paradossi dell'astrazione nella comunicazione umana e al doppio vincolo. Ci siamo soffermati su come la sua analisi del processo di cambiamento nelle relazioni umane, che risale al 1952, implichi l'identificazione di diversi tipi di regole. Nel saggio sul gioco del 1954 fornisce una descrizione ancora astratta e formalistica del cambiamento e, soprattutto, ancora alquanto succinta. In *Verso una teoria della schizofrenia*, del 1956, egli si sofferma solo nel finale sulle implicazioni terapeutiche dell'ipotesi del doppio vincolo, limitandosi a suggerire dei «trucchi» terapeutici intesi come «colpi d'intuito» dello psichiatra, auspicando «che un giorno tali colpi di genio siano così ben compresi da diventare sistematici e ovvi».²⁴ Più avanti, nel corso della ricerca, l'applicazione di un modello cibernetico allo studio delle patologie della comunicazione basate sul *pattern* del doppio vincolo non si limiterà più al

singolo paziente designato (lo «schizofrenico») o alla diade persecutore/vittima nelle ingiunzioni paradossali, bensì sposterà l'accento sull'intero sistema familiare. La resistenza al cambiamento può essere fonte di patologie *sistemiche*. Siamo nel 1959: ora l'attenzione dell'équipe di Bateson slitta sul sistema familiare il quale, paradossalmente, nonostante una latente battaglia per la «distruzione del sé», mantiene una stabilità «per effetto di una *reductio ad absurdum* di quello stesso meccanismo che sta a fondamento della differenziazione dei ruoli tra i membri, e sembra che questa funzione sia svolta dalla regressione del paziente identificato».²⁵ In altri termini, le famiglie schizofrenogeniche sono particolarmente inclini al mantenimento dello status quo: dunque non sono in grado di generare regole che consentano di cambiare le proprie regole.

Anche Paul Watzlawick, nei suoi scritti sulle strategie della terapia sistemico/relazionale, parla esplicitamente di *metaregole* del cambiamento utilizzabili strategicamente dal terapeuta. Eppure la strada intrapresa da Bateson non è quella di una teoria della terapia. Innanzitutto l'interesse di Bateson, del corso della ricerca sul doppio vincolo e la schizofrenia, era di tipo antropologico, non clinico. La sua attenzione era focalizzata sullo studio di una varietà di forme di comunicazione transcontestuale (gioco, umorismo, schizofrenia, pratiche Zen ecc.), non su una teoria della terapia: il limite, per lui, consiste nel fatto che l'idea di guarigione implica quella di *potere*. Jay Haley è uno dei membri dell'équipe che, al contrario di Bateson, andò avanti sulla strada delle pratiche del cambiamento in sede terapeutica nell'ambito della cosiddetta Scuola di Palo Alto. Secondo Bateson, i suoi ex colleghi tradirono lo spirito originario della ricerca sul doppio vincolo:

Haley sorvola troppo leggermente su differenze epistemologiche tra me e lui. Secondo me, egli credeva nella validità della metafora del «potere» nelle relazioni umane. Io allora credevo – e ancor più lo credo oggi – che il *mito* del potere corrompe sempre, perché sempre propone un'epistemologia falsa (sebbene convenzionale). Ritengo che tutte queste metafore derivate dal *pleroma* e applicate alla creatura siano antieuristiche. Esse rappresentano un modo di procedere a taston in una direzione sbagliata, e questa direzione non è meno sbagliata e meno socialmente patogena per il fatto che la mitologia connessa è in parte auto-convalidata tra coloro che ci credono e agiscono in base a essa.²⁶

In seguito Haley ha avuto modo di chiarire come Bateson non amasse il potere: «Persino la parola gli dava fastidio... Prese qualcosa che avevo detto e la trasformò in un problema di potere». In fin dei conti, se piuttosto di parlare di come *cambiare* il paziente si fosse parlato di «suggerire alcune idee» che alludessero a come cambiare questa persona, limitandosi a precisare che «se funzioneranno dipenderà da loro», allora – conclude Haley – «Gregory non avrebbe sollevato obiezioni».²⁷ Ma Bateson, nel corso degli anni, accentuerà i

toni, il suo timore di cadere nel tranello della manipolazione crescerà insieme al rifiuto di ogni pratica che, seppur ispirata agli assunti dell'ecologia della mente, ne comporti il sacrificio «sull'altare del pragmatismo». ²⁸ In *Dove gli angeli esitano*, alludendo ai suoi ex colleghi della Scuola di Palo Alto, parlerà di «quell'orribile faccenda che è la terapia familiare» in cui «i terapeuti fanno “interventi paradossali” per modificare le persone o le famiglie». ²⁹

Il tema del cambiamento rimane, nell'ultimo Bateson, il problema centrale, ma l'identificazione delle regole del cambiamento diverrà sempre più ardua. Certo, rispetto alla formulazione presente nel dattiloscritto del 1952, dalla quale siamo partiti in queste note, egli non modifica di fatto la concezione formale del meta-livello in cui si collocano tali regole; tuttavia appare scettico sull'adeguatezza delle eventuali ricadute pragmatiche dell'epistemologia implicita in quella stessa riflessione inerente alle regole. Questo dato non si limita a quel che nel dattiloscritto del 1952 veniva chiamato «cambiamento nelle relazioni umane e nella psicologia individuale»: la riflessione batesoniana sulla crisi ecologica e sul rapporto uomo/natura ne è un esempio. Nelle pagine finali di *Verso un'ecologia della mente*, nel metalogo conclusivo in *Mente e Natura* e nell'intera trattazione contenuta in *Dove gli angeli esitano*, Bateson esorta a evitare il tranello di un agire che riproduca in sé quello stesso modo di pensare al quale si vorrebbe sottrarre. Il tentativo teorico dell'identificazione della natura delle regole del cambiamento non comporta allora né l'identificazione di una *tecnica* del cambiamento, né di un *fine cosciente* del cambiamento medesimo: «Non mi convince – egli afferma – la risposta di quei tecnici che accampano l'utilità e la necessità di ciò che fanno. Ho il sospetto che il loro impaziente entusiasmo per l'azione [...] non sia solo sintomo d'impazienza e neppure semplice ingordigia piratesca. Ho il sospetto che in realtà essi nascondano un profondo panico epistemologico». ³⁰

Note

¹ Per una esposizione del tema batesoniano del cambiamento, nella quale viene espressamente ripresa e generalizzata l'idea di mutamento di paradigma formulata in origine da Thomas Kuhn, si veda per esempio Gregory Bateson, «Gioco e paradigma» (1977), in *aut aut*, n. 269, 1995.

² Su questo insieme di temi si veda Davide Zoletto, «Bateson e il problema delle regole», in *aut aut*, n. 313-314, 2003.

³ Gregory Bateson e Mary C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso una epistemologia del sacro* (1987), Adelphi, Milano 1989, p. 20.

⁴ Si veda Gregory Bateson, «La pianificazione sociale e il concetto di deutero-apprendimento» (1942) e «Le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione» (1964), in Id., *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano 1976; nuova ed. ampliata 2000.

⁵ Id., «Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva» (1967), ivi, p. 173.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Einaudi, Torino 1978, p. 19.

⁷ Gregory Bateson, «Dei giochi e della serietà» (1953), in Id., *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 51.

⁸ Ivi, p. 49

⁹ Si veda Id., «I cambiamenti nelle relazioni umane e nella psicologia individuale» (1952), in *aut*

aut, n. 313-314, 2003. In verità quest'idea era già stata espressa in precedenza, con una certa chiarezza, nel 1951 in «Informazione e codificazione», in Jean Ruesch e Gregory Bateson, *La matrice sociale della psichiatria*, il Mulino, Bologna, 1976. Inoltre, già nel saggio del 1949 «Bali: il sistema di valori di uno stato stazionario», Bateson asseriva: «I giocatori di von Neumann, per ipotesi, non sono soggetti né alla morte economica, né alla noia» (*Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 160).

¹⁰ Come rileva Lipset, Bateson criticava la concezione stessa del mondo implicita nella teoria dei giochi «per la quale le relazioni tra individui e tra nazioni dovevano essere competitive e paranoiche» (David Lipset, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Beacon Press, Boston 1982², p. 183).

¹¹ Gregory Bateson, «I cambiamenti nelle relazioni umane e nella psicologia individuale», cit.

¹² Si veda su questo punto Id., «Il pensiero psichiatrico», in Jean Ruesch e Gregory Bateson, *La matrice sociale della psichiatria*, cit., p. 285 e sgg.

¹³ Gregory Bateson, «Una teoria del gioco e della fantasia» (1955), in Id., *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 233.

¹⁴ Ivi, p. 234.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Si vedano Paul Watzlawick, John H. Weakeland e Richard Fisch, *Change. Sulla formulazione e la soluzione dei problemi* (1973), Astrolabio, Roma 1974; Paul Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento. Elementi di comunicazione terapeutica* (1977), Feltrinelli, Milano 1980.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), Einaudi, Torino 1971, p. 132.

¹⁸ John Weakeland, riferendosi alla prima fase della ricerca sul doppio vincolo diretta da Bateson negli anni Cinquanta, precisa come «talvolta si parlasse di “tipi logici”, talvolta di “livelli di astrazione”, altre volte di “livelli di comunicazione”, e qualche volta di “messaggi e metamessaggi” o di “livelli metacomunicativi”. Non fu mai abbastanza chiaro che cosa fossero le differenze e le distinzioni» (John H. Weakeland, «One thing leads to another», in Carol Wilder e John H. Weakeland, a cura di, *Rigor and Imagination. Essays from the Legacy of Gregory Bateson*, Praeger, New York 1981, pp. 48-49).

¹⁹ Si veda Gregory Bateson, «Un approccio formale a idee esplicite, implicite e concretizzate e alle loro forme di interazione» (1976), in Carlos E. Sluzki e Donald C. Ransom, a cura di, *Il doppio legame* (1976), Astrolabio, Roma 1979.

²⁰ Si veda in proposito Davide Zoletto, «Bateson e il problema delle regole», cit.

²¹ Id., «Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva», cit., p. 170. Tuttavia Bateson si distanzia da un'interpretazione «ingegneristica» della teoria dell'informazione: «Quando discutono dei messaggi che A manda a B, di solito gli ingegneri omettono l'osservatore e dicono che B ha ricevuto da A un'informazione che si può misurare in funzione del numero di lettere trasmesse meno la ridondanza presente nel testo, che avrebbe consentito a B di fare qualche congettura. Ma in un universo più ampio, cioè quello corrispondente al punto di vista dell'osservatore, ciò non appare più come una “trasmissione” di informazione, bensì come una diffusione di ridondanza» («La spiegazione cibernetica», 1967, ivi, p. 443).

²² Don D. Jackson, «Lo studio della famiglia» (1965), in Paul Watzlawick e John H. Weakeland, a cura di, *La prospettiva relazionale. I contributi del Mental Research Institute di Palo Alto dal 1965 al 1974* (1976), Astrolabio, Roma 1978, p. 25.

²³ Si veda Gregory Bateson, «Quella storia naturale normativa chiamata epistemologia» (1977), in Id., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente* (1991), Adelphi, Milano 1997.

²⁴ Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley e John H. Weakeland, «Verso una teoria della schizofrenia» (1956), in Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 270. Il doppio vincolo, almeno nella sua prima formulazione, è un *pattern* di comunicazione paradossale basato sulla confusione dei livelli di astrazione sui quali collocare una coppia di messaggi incongruenti. Nel caso della relazione genitore-figlio, il doppio vincolo è la struttura formale di un contesto che genera ripetute esperienze di negazione dell'io.

²⁵ Gregory Bateson, «I problemi culturali sollevati da uno studio del processo schizofrenico» (1959), in Id., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, cit., p. 197.

²⁶ Id., «Commento sulla storia di Haley» (1976), in Carlos E. Sluzki e Donald C. Ransom, a cura di,

Il doppio legame, cit., pp. 135-136. I termini «pleroma» e «creatura» si riferiscono a due differenti domini di spiegazione: il materialismo fisicalista e la spiegazione cibernetico-relazionale. Il dominio pleromatico è quello delle forze e degli urti (il mondo delle palle da biliardo) dal quale ricaviamo metafore energetiche, come quella del «potere», inadeguate allo studio delle relazioni umane. Il linguaggio della creatura è quello dell'epistemologia complessa basata sulla cibernetica. Il concetto di informazione scaturisce da una sorgente logica diversa da quella delle quantità, delle forze e dell'idea stessa di «potere». Per Bateson, l'errore epistemologico di Haley consisterebbe dunque nell'aver «pleromatizzato» il linguaggio della «creatura».

²⁷ Comunicazione personale di Haley a David Lipset, 14 gennaio 1974, citata in David Lipset, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, cit., p. 226.

²⁸ Su questo punto mi permetto di rimandare a Rocco De Biasi, *Gregory Bateson. Antropologia, comunicazione, ecologia*, Libreria Cortina, Milano 1996.

²⁹ Gregory Bateson e Mary C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, cit., p. 307.

³⁰ Ivi, p. 31.

Per un'etica del desiderio

di Graziella Berto

«Hai agito in conformità al tuo desiderio?»

«Propongo che l'unica cosa di cui si possa essere colpevoli [...] sia di aver ceduto sul proprio desiderio.»¹

È a questa domanda che dobbiamo cercare di rispondere se vogliamo dare un giudizio etico sulla nostra azione, a partire dal presupposto che *la colpa coincida con un cedimento nei confronti del proprio desiderio*.

È quanto ci propone Lacan alla fine del suo seminario sull'etica, facendo precipitare in queste secche frasi i lunghi e tortuosi giri lungo i quali ci ha accompagnato fino a quel momento. Lì possiamo finalmente trovare un metro, un criterio di giudizio a cui commisurare il nostro agire, per definirlo buono o cattivo, giusto o sbagliato, colpevole o innocente, vizioso o virtuoso, tirando così un sospiro di sollievo per la possibilità di uscire dall'incertezza in cui sembrava lasciarci la sottrazione di un Bene assoluto, e il vertiginoso scambiarsi di posto di bene e male, di Kant con Sade.

Agire bene sembrerebbe dunque coincidere con un'obbedienza al proprio desiderio. Un'etica del desiderio pare prendere il posto delle etiche del dovere, dell'utile, o della felicità – tutti tentativi di dare un nome al «bene».

Questa posizione può lasciarci perplessi: non è piuttosto il desiderio una passione che rischia di allontanarci dal bene, di sviarci dall'ordine della giustizia o della razionalità, ancorandoci al piacere individuale, distraendoci da un bene comune e universale? Seguire il desiderio non significa forse abbandonarsi agli istinti o alle pulsioni, alla sensibilità e alla corporeità, rinunciare a ogni controllo su di essi, rifiutare i principi morali e le leggi che li articolano?

In effetti, potremmo anche non essere molto stupiti che una proposta proveniente dall'ambito della psicanalisi ci conduca a una simile conclusione, che, per di più, ha oggi ben poco di sorprendente e di trasgressivo, e con la quale molti potrebbero anche trovarsi facilmente d'accordo: siamo abituati alla delegittimazione della norma, a farci beffe del senso del dovere e tanto più del senso di colpa, all'invito insistente al piacere e al godimento, a ignorare i limiti che ci vengono dall'altro. Il paradosso di questa etica sarebbe dunque quello di offrirci come criterio di giudizio l'assenza di ogni criterio, la messa fuori gioco

della legge, del dovere e anche del bene. Ma si tratterebbe di una paradossalità che ha ben poco di inquietante, che ci permetterebbe anzi di riconciliarci con quello che è molte volte l'agire quotidiano, gettando via anche gli ultimi sottili veli che tentano ancora, ogni tanto, di mascherarlo, di occultare quell'assenza di regole che spesso chiamiamo «libertà».

«È stato detto che lo *spiritus movens* dell'attività del consumatore non è più la gamma misurabile di bisogni articolati, bensì il *desiderio*, un'entità molto più volatile ed effimera, evasiva e capricciosa, ed essenzialmente avulsa dai "bisogni", una forza autoprodotta e autoalimentata che non abbisogna di altra giustificazione o "causa". [...] La storia del consumismo è la storia della disgregazione e dell'abbattimento di tutti gli ostacoli "solidi" che limitano il libero volo della fantasia e riducono il "principio di piacere" alla dimensione dettata dal "principio di realtà".»²

Così, nell'epoca della modernità liquida, come la chiama Bauman, lo shopping si presenta come una forma di vita, come il modello a cui si riferisce la nostra «politica della vita», e dunque come un'«etica», un modo di stare nel mondo. Fare shopping significa poter scegliere nell'assortimento delle merci che ci vengono offerte, acquistandone alcune e scartandone altre, e poter rinnovare continuamente questa scelta, con un prodotto sempre più appagante e adeguato, esercitando così la nostra libertà. Facciamo shopping dentro e fuori dai negozi, ogni volta che scegliamo tra le diverse ricette di vita e acquistiamo gli ingredienti in grado di realizzarle, a partire dalla nostra immagine fino alla nostra stessa identità, che comunque sarà sempre mobile e flessibile, destinata a essere cambiata quando decideremo di disfarcene, di dare un tocco nuovo alla nostra individualità. La scelta può anche essere attenta e oculata, ma quel che la guida è comunque un'immagine di desiderio che non risponde a nessuna norma prestabilita, ma è plasmata dalla seduzione, volubile, instabile, volta alla ricerca di un benessere, o di una fitness, che nessuna regola può definire, poiché è la capacità stessa di lasciarsi continuamente alle spalle ogni regola, per essere pronti ad afferrare nuove opportunità e a gustare nuove sensazioni, «adeguati» a livelli di soddisfazione sempre mutevoli e più raffinati, oltre che rigorosamente individualizzati e dunque ineffabili, impossibili da generalizzare e da prestabilire.

Questo desiderio così imprevedibile, mobile, gassoso ha tutti i caratteri del *capriccio*,³ nella sua immediatezza e casualità. Esso si soddisfa con oggetti e sensazioni strani e stravaganti, comunque particolari, che si profilano in modo inatteso e improvviso ma che altrettanto velocemente si usurano, esauriscono il loro effetto di piacere, per lasciare il posto ad altri capricci, suscitati da qualche nuova stuzzicante offerta che si propone alla nostra capacità di acquisto. Tra il desiderio e la sua soddisfazione non c'è nessuno scarto: come in un sogno, il desiderio è immediatamente appagato, la mancanza è subito colmata dall'oggetto più adatto, tra gli infiniti a disposizione, a riempire quel vuoto, a

produrre piacere, a darci un godimento nuovo.

Ma il desiderio non coincide con il capriccio. Non cedere sul proprio desiderio può forse voler dire proprio non scambiarlo per qualcosa di così volubile ed evanescente, per un piacere che si frantuma in infinite sensazioni istantanee, che si soddisfa con la stessa facilità con cui svapora. Il desiderio è qualcosa di più serio e di più profondo, la cui soddisfazione implica tempo e fatica. Per realizzare un desiderio, è necessaria la tenacia che ci induce a non adattarci, a *non accontentarci* di quel che ci è dato, di soluzioni imperfette e di ripiego, già pronte e standardizzate, e, nello stesso tempo, la capacità di non lasciarci affascinare dal brillio di soddisfazioni illusorie, di comprendere quello che davvero, per noi, è il meglio, impegnandoci a raggiungerlo. Il godimento, per essere duraturo, va conquistato con pazienza: arriva solo alla fine. È il premio promesso a chi è capace di seguire la propria strada, o la propria vocazione, di trovare quel che gli manca per essere compiuto, felice.

Il desiderio implica dunque una *dimensione progettuale*, la tensione a un fine, una spinta alla realizzazione, un percorso che va *dalla privazione alla pienezza*. Il desiderio ci avverte che la nostra condizione è insoddisfacente, che può essere migliorata, e ci indica la strada della perfezione: «Lì dove c'è rappresentazione di un meglio, e in definitiva di un perfetto, lì ha luogo il desiderare [...]». La mera rappresentazione diventa così una *immagine di desiderio*, essa reca per timbro: «così dovrebbe essere».⁴ E questo dover essere può allargarsi dall'idea di una realizzazione personale all'immagine di un'umanità migliore o di un mondo pacificato.

Un desiderio può dunque rivelarsi più o meno egoistico e ambizioso, più o meno nobile e lungimirante. Quel che comunque accomuna i desideri è il senso di una *manca* che va *colmata*, di un vuoto che deve essere riempito, ristabilendo una condizione di *pienezza perduta oppure ancora mai raggiunta*: solo così potremo stare bene, sentirci realizzati e acquietati. *Soddisfatti*, appunto: avendo ottenuto, come dice il termine, quel che ci «basta», quel che è sufficiente a cancellare il vuoto e, insieme, a scaricare la tensione che esso produce.

C'è, in questa idea di desiderio, qualcosa che ha comunque a che fare, in modo più o meno mascherato, con il *calcolo*, con quella «contabilità» che Lacan chiama «*servizio dei beni*»: si tratti del nostro bene, del bene dell'altro, o di un bene universale; di un valore astratto o di un oggetto da acquistare. «Ogni genere di beni tentatori si offre al soggetto»: ⁵ la tentazione, o l'illusione, è quella di un benessere o di una felicità resi accessibili da qualcosa che rende possibile l'ingresso a una condizione di ordine, di armonia, in cui, appunto, i conti tornano. Questa accessibilità è quella di un mondo perfetto, di un ordine che può essere trascendente oppure terreno, ma è anche la disponibilità dei beni di consumo, fino all'oggetto esposto nel grande magazzino che, se acquistato, viene a soddisfare il nostro capriccio, a regalarci un nuovo equilibrio, per quanto

fuggevole e stravagante. Il desiderio va soddisfatto, ed è comunque un bene, o un oggetto, a rendere possibile tale riempimento: si tratta solo di individuare o di conoscere *l'oggetto più adatto*, quello che combacia esattamente con il nostro vuoto, e di ottenerlo, magari scegliendolo tra i diversi prodotti esposti nello scaffale di un supermercato. È la «via americana»: ⁶ la promessa dell'accessibilità di un bene come ciò che può rispondere alla domanda del soggetto, come ciò di cui è possibile disporre, o «godere».

«Che cosa vada fuggito e che cosa cercato, questa è cosa cui pensare sempre per bene due volte. Esso non è ovvio, né nel particolare né nell'intero che segue. L'uomo brama e desidera per tutta la vita ma deve dire che per quel che vuole in modo incondizionato e assoluto è un semplice profano. Ciò pensano e insegnano anche le fiabe, che si sono occupate di ciò che è meglio desiderare.» ⁷

Certo è possibile accorgersi che *non è facile sapere quel che si desidera*, che è necessaria addirittura, molto più della saggezza delle fiabe, una «scienza» del desiderio, che ci aiuti a conoscere qual è il vero oggetto della nostra domanda, dietro i mascheramenti in cui si nasconde e al di là delle forme banali e quotidiane che essa molto spesso assume, inducendoci a risposte che ci lasciano solitamente delusi e insoddisfatti.

Ma possiamo anche pensare, d'altra parte, che questa *insoddisfazione* sia inevitabile, che il desiderio sia impossibile da realizzare, e ci mantenga dunque, senza scampo, in una condizione di mancanza: siamo condannati alla privazione, a un rapporto con la pienezza come infinita tensione a qualcosa di irraggiungibile, che continuerà a darsi nella forma dell'assenza. La nostra esperienza è quella dell'infelicità, dell'incompiutezza: il bene si dà solo nel suo venir meno, in quel velarsi del punto di orientamento in cui il desiderio trova la sua origine. Il nostro sguardo non può ritrovare quell'ordine celeste o assoluto che forse non ha nemmeno mai potuto vedere, è destinato a rimanere abbassato, smarrito, in una condizione di «disastro». ⁸

Questa impossibilità del compimento può spiegare la persistenza e insieme la mobilità del desiderio, il suo spostarsi da un oggetto all'altro, il suo *rilancio infinito*, quella condizione di inafferrabilità e di incessante slittamento a cui Lacan dà il nome di «metonimia»: come un furetto, il desiderio sguscia via dalla parola in cui sembra esprimersi, non si blocca mai in una definizione o in un significante, vuol dire sempre altro da quel che nella domanda viene richiesto.

Il desiderio – insiste Lacan – non è mai uguale a se stesso, non si fissa mai in un'identità: è sempre *desiderio dell'altro*.

Ma proprio il nesso che lega il desiderio all'alterità, lo specificarsi del desiderio come rapporto imprescindibile con l'altro è un'indicazione che resiste all'irrigidimento in una definizione, mette in gioco qualcosa che non si lascia ridurre all'univocità. L'entrata in campo dell'altro non corrisponde mai a una soluzione. E l'assenza di soluzione, a sua volta, non coincide con uno stato di

insoddisfazione e di infelicità, o con la precarietà di un soddisfacimento che deve essere sempre rinnovato.

Se l'altro non rientra nella dimensione del medesimo e dell'identità, la lacerazione o il vuoto che esso introduce nella presenza è ciò a cui il desiderio ci richiama, e non necessariamente come a qualcosa che va colmato, ma anzi, forse, come a *qualcosa che rischiamo continuamente di perdere*, nella fretta di riempirlo e di occultarlo.

Se desiderare è *sentire una mancanza*, è davvero così ovvio che questo significhi doverla riempire? E se si trattasse invece di intensificare questa sensazione o questo ascolto, di lasciare spazio all'alterità che lì si affaccia, nella sua resistenza all'identificazione e all'assimilazione?

«Il pensiero che pensa più di quanto non pensi è Desiderio. Un siffatto desiderio non è la forma sublimata del bisogno, tanto meno il preludio dell'amore. Il bisogno è una mancanza che attende d'esser soddisfatta; il bisogno è soddisfatto. Il desiderio che potremmo chiamare metafisico è desiderio di qualcosa che non ci manca, desiderio che non può essere soddisfatto e che non aspira a unirsi con la cosa desiderata: desidera qualcosa di cui il desiderante non ha alcun bisogno, che non gli manca e che non desidera raggiungere; il desiderio stesso di ciò che deve restargli inaccessibile ed estraneo – desiderio dell'altro in quanto altro, desiderio austero, disinteressato, senza appagamento, senza nostalgia e senza ritorno.»⁹

Il vuoto che il desiderio introduce è una dimensione di ignoto, di estraneità che apre una distanza nel soggetto: un'eccedenza rispetto a ogni sapere e a ogni calcolo, rispetto a ogni progetto e alla meta o all'unità a cui esso aspira. Il desiderio è una *lacerazione dell'identità*, che la mette in rapporto con ciò che essa non può contenere: con l'*inatteso*, l'*impossibile*, l'*altro*.

Quando desideriamo, agisce in noi qualcosa che eccede la nostra possibilità di controllo e di conoscenza, e che rompe così la compattezza e l'unità del nostro io. Desiderare è allora *non essere del tutto presenti a sé*, esporsi a qualcosa che non si lascia ridurre al proprio e non si lascia configurare in una rappresentazione, ma mette piuttosto in crisi la dimensione dell'evidenza e della trasparenza. Al cuore di noi stessi, al posto di una soluzione alla domanda di pienezza, al posto di un oggetto che possa darci appagamento, troviamo una distanza o un'incompletezza, un'opacità che non siamo in grado di riassorbire o di rischiarare.

È quell'ignoto a cui in fondo, secondo Freud, ci riconduce il sogno, in quanto appagamento di desiderio:¹⁰ quello che perdiamo in ogni interpretazione ma anche in ogni traduzione del sogno nel linguaggio della coscienza, non appena ci risvegliamo, e cerchiamo di padroneggiare e di dare un ordine alle immagini che ci hanno abitato nel sonno.

Non cedere sul proprio desiderio potrebbe voler dire, allora, *non escludere o non cancellare l'alterità* che in esso si profila. Non ridurre il nostro sogno a un

calcolo: alla previsione o alla progettazione di un obiettivo possibile; ma nemmeno a un capriccio, in cui l'elemento di estraneità e di imprevedibilità è assorbito dalla bizzarria di un gesto o di un oggetto che non turbano affatto, ma anzi confermano, la nostra identità, in una mutevolezza o in una stravaganza che non hanno nulla a che vedere con l'esposizione all'altro.

Proprio la cancellazione o l'esclusione dell'altro è ciò che possiamo chiamare «colpa».

Ma questo bisogno di mettere fuori gioco l'altro, e quindi di fare uno, non è forse ciò che riteniamo si realizzi nel *godimento*, nella pienezza che lì sperimentiamo – o crediamo di sperimentare?

«Non c'è altro bene che quello che può servire a pagare il prezzo dell'accesso al desiderio [...]. Sublimate tutto quel che volete, qualcosa bisogna pur pagare. Questo qualcosa si chiama godimento.»¹¹

Il godimento è «maligno», «nocivo», perché la pienezza a cui ci rimanda è inscindibile dalla distruzione, dall'eliminazione dell'altro – a partire dall'alterità che ci abita, dal vuoto o dalla distanza che attraversa l'identità.

La pienezza, l'unità non hanno forse la loro massima espressione nella *morte*? Non è proprio questo l'al di là a cui ci conduce il carattere trasgressivo del godimento? La dimensione di omogeneità, di quiete si lega paradossalmente qui a una dimensione di eccesso, di incontrollabilità estrema: la cancellazione del limite, la violazione della legge, il non rispetto della differenza si rovesciano, da manifestazioni di un potere esercitato dal soggetto, nel dilagare di un informe che lo schiaccia e lo travolge. La negazione dell'altro si traduce in un suo ripresentarsi in una modalità più che mai invasiva e inarginabile, nell'omogeneità del disordine assoluto, che inghiotte in sé ogni cosa.

Il godimento si mostra allora come l'illusione della felicità: possedere l'oggetto desiderato, essere completamente liberi, poter fare qualsiasi cosa – come il padre – è una condizione che, dietro alle immagini luccicanti di benessere e di soddisfazione che normalmente fa balenare, si presenta come spaventosa e intollerabile.

I mostri che abbiamo dentro / silenziosi e insinuanti / sono il gene egoista / che senza complimenti / domina e conquista.

[...] I mostri che abbiamo dentro / sono insaziabili e funesti / sono il potere a tutti i costi / ma anche chi lo odia / soltanto per invidia.

I mostri che abbiamo dentro / ci ispirano il grande sogno / di un Dio severo e giusto / col mitico bisogno / di Allah e di Gesù Cristo.

[...] I mostri che abbiamo dentro / che vivono in ogni mente / che nascono in ogni terra / inevitabilmente / ci portano alla guerra.¹²

Si fa risentire, nelle parole di questa recente canzone, il solito ritornello che condanna l'egoismo e ci richiama alla morale dell'autocontrollo, del dovere,

dell'altruismo, dell'amore, o addirittura del sacrificio? Il godimento si ripresenta come un «mostro» da condannare, come un cedimento agli istinti, come qualcosa di cattivo, di legato alla colpa e al peccato? Non si tratta solo della contrapposizione tra due modalità di conformismo? E, soprattutto, che fine ha fatto il desiderio in tutto questo?

In realtà, l'etica del desiderio, mentre ci chiede di pagare il prezzo del godimento, sembra consistere proprio nello scarto che ci allontana dalla morale del Bene, o dal «servizio dei beni»: dall'esigenza di pienezza e di compimento, di identità e di unità, di potere e di controllo, che si esprime anche nella fiducia in un Altro che incarna la verità, la giustizia, il senso, che conosce anche quanto a noi resta eventualmente ignoto. Un Altro ridotto più che mai a Uno, a Ragione universale.

Il desiderio è rapporto con un vuoto, con una mancanza, o con un *resto* che eccede ogni calcolo e deborda da ogni rappresentazione e definizione: è rapporto con l'altro, nella sua inassimilabilità, nella sua differenza, che inquieta l'identità, ostacola la sua tendenza alla chiusura e alla fissazione, mette in crisi la logica del bene o dei beni come qualcosa di comune e di condiviso, di buono o di utile per tutti.

Non cedere sul proprio desiderio non significa appunto non dimenticare questo vuoto o questo resto? Non dimenticare l'altro, dunque. Non però nel senso dell'altruismo, della comunione o dell'abnegazione, del dare all'altro quello che io ho o vorrei avere; al contrario, nello scorgere o nel lasciar agire in me qualcosa che non comprendo e non controllo, che non rientra nell'immagine o nel discorso in cui mi riconosco e mi identifico. Quando desidero, non miro a un oggetto che possa riempire una mancanza, ma lascio che si apra in me una distanza, mi lascio abitare da un'estraneità, senza precipitarmi a cancellarle o a negarle. La difficoltà nel desiderio sta proprio nel trattenere o nel rallentare questa precipitazione, nell'evitare di scambiare il vuoto con l'oggetto che sembra poterlo riempire, o di considerare comunque l'assenza come una privazione, come ciò che necessariamente coincide con la nostalgia della presenza: di un ritorno o di uno svelamento di quelle stelle, con la loro luce e il loro ordine, che le nubi hanno ricoperto.

I «mostri» da cui siamo dominati sembrano aver a che fare proprio con questa *ossessione della pienezza e della trasparenza*, che, mentre ci spinge a escludere l'altro, ci tiene in balia di un'alterità soffocante e distruttiva. Il godimento, nella sua istanza trasgressiva, continua a trascinare con sé quell'elemento di perfezione, di ordine e di unità che appartiene alla Legge. Anche quando si dà nella forma «rischiosa» di un accesso al vuoto, o alla morte, di un'uscita da sé, o di un sacrificio, che appare come l'opposto del controllo e del potere, esso ristabilisce comunque una modalità di pienezza, sia pure una pienezza del fuori.

Il desiderio, se seguiamo Lacan, non accede al vuoto, all'estraneità della «Cosa»,

che si trasforma subito in una pienezza vischiosa e imprigionante, ma vi gira attorno.¹³ L'etica del desiderio è, si potrebbe dire, *un'etica del limite*, dell'incompiutezza, dell'apertura, della precarietà. È la strana capacità di muoversi sul bordo di ciò che si sottrae, senza cercare di afferrarlo e senza costruire una barriera di difesa, ma prestando particolare attenzione alle incrinature e alle smagliature che questa sottrazione introduce nella compattezza di ogni terreno e di ogni costruzione o tessitura, a partire dalla nostra dimora, o dalla nostra identità.

Un esempio? Non è facile e, forse, non a caso. Si tratterebbe, piuttosto, di far emergere il *rovescio degli esempi* di desiderio che ci vengono in mente, e che hanno sempre a che fare con un desiderare «qualcosa», moltiplicano gli oggetti di desiderio. C'è sempre qualcosa – un bene, o qualcosa di bello, che ci piace – che viene a velare o a mascherare la lacuna segnalata dal desiderio, riempiendola o promettendo di farlo, se fosse raggiunto o raggiungibile: viene sempre in primo piano il soddisfacimento, l'appagamento, la guarigione. E se invece spostassimo lo sguardo, o riuscissimo a trattenerlo, senza farci abbagliare dallo scintillio del bene o del bello, sulla lacerazione, sulla distanza, sull'inadeguatezza che il desiderio apre? e che in ogni desiderio ritorna, si ripete, come quel che ci impedisce di coincidere con noi stessi, di essere presenti a noi, di possederci, di acquietarci in un'identità solida e sicura? Ma che, in questo modo, nel suo inquietarci, ci impedisce anche di precipitare nella pace della morte e nella violenza della risoluzione, di lasciarci imprigionare da un'identità o da una verità? Di porci al servizio di un ordine e di un'economia? Al posto di un esempio, compare qualcosa che lo sfuoca, che sfugge a ogni esemplificazione, a ogni tentativo di mettere in rapporto il particolare e l'universale.

Il desiderio, si potrebbe dire, non è una tendenza all'appropriazione, ma è *ciò che impedisce al proprio di consolidarsi e di affermarsi*, di configurarsi e di dirsi, anche raccontandosi.

Eppure... il desiderio su cui non si deve cedere è sempre il «*proprio*». Nel suo carattere di liberazione, o di apertura, il desiderio è sempre una «verità particolare», non è mai una «legge universale», un bene comune.¹⁴

Il vuoto, la mancanza non sono dei concetti o dei valori che prendono il posto del bene, proponendosi come soluzione alla domanda sull'oggetto del desiderio. Se il desiderio ha a che fare con una distanza, con una differenza o un'estraneità, con l'inconoscibilità dell'altro, la sua alterità si dà sempre come *scarto*, *deviazione*, e proprio per questo non si lascia assorbire in un sapere: non c'è scienza del desiderio.

Non cedere sul proprio desiderio, non tradire se stessi, o «la propria via», rientrando nella «via ordinaria», nell'ordine dei beni, non «abbassare le proprie pretese»,¹⁵ significa in fondo non rinunciare alla *singularità* che ci costituisce: a quel tratto indefinibile che è tutt'altro dall'identità, ma è piuttosto un'eccedenza

o un resto che sfugge a ogni identificazione, che rimane estraneo e irrappresentabile. Come quello strano «oggetto» che Lacan assegna al desiderio, e che caratterizza con una piccola *a*, che si ritrae persino dal nominare l'alterità che chiama in gioco. Il «proprio» che affiora nel desiderio è quanto in noi rimane inappropriabile: una dimensione del soggetto che è tutt'altro dalla sovranità e dal potere ma è il luogo di uno sfuggire a noi stessi, dello «scarto» in cui consistiamo.

Uno scarto, si potrebbe dire, che è anche quel che resta del godimento «maligno» da cui il desiderio prende distanza. La presunta pienezza del godimento dell'altro – un Altro da imitare, da invidiare, da conquistare o da combattere, da escludere o da distruggere – lascia il posto a un'eccedenza, a uno spazio di ignoto e di inappropriabilità, in cui l'altro, nella sua fragilità, si lascia incontrare.

Note

¹ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994, pp. 391, 401.

² Zygmunt Bauman, *Modernità liquida* (2000), Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 77-78.

³ Ivi, pp. 78-79.

⁴ Ernst Bloch, *Il principio speranza* (1959), Garzanti, Milano 1994, p. 57.

⁵ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII, op. cit.*, p. 278.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ernst Bloch, *Il principio speranza, op. cit.*, p. 1516.

⁸ Cfr. Maurice Blanchot, *La scrittura del disastro* (1980), SE, Milano 1990. «Disastro» e «desiderio» – che tuttavia Blanchot non fa coincidere – rimandano entrambi a una separazione dall'ordine celeste, dall'orientamento fornito dalle stelle. La parola «desiderio» potrebbe infatti derivare, etimologicamente, dal linguaggio dei naviganti, nel rapporto con un cielo che, nel suo mostrarsi e nascondersi, può fornire o sottrarre l'orientamento, può indurre gli occhi dei marinai ad alzarsi verso la luce o costringerli ad abbassarsi, privi di riferimenti.

⁹ Id., *L'infinito intrattenimento* (1969), Einaudi, Torino 1977, p. 72.

¹⁰ Cfr. Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), in Id., *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1966, pp. 111, 479-480.

¹¹ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII, op. cit.*, pp. 404-405.

¹² Giorgio Gaber e Sandro Luporini, «I mostri che abbiamo dentro», in *Io non mi sento italiano*, Warner Chappell Music Italiana, Milano 2003.

¹³ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII, op. cit.*, p. 53 sgg.

¹⁴ Ivi, p. 29.

¹⁵ Ivi, p. 403.

Etica col trattino

di Slavoj Žižek

La falsità presente nella discussione odierna sulle «conseguenze etiche della genetica» (e simili tematiche) consiste nel fatto che si sta rapidamente trasformando in ciò che i tedeschi chiamano *Bindenstrich-Ethik*, etica col trattino: etica-della tecnologia, etica-dell'ambiente, e così via. Questa etica ha un ruolo da svolgere che è analogo a quello dell'«etica provvisoria» menzionata da Descartes all'inizio del suo *Discorso sul metodo*: quando imbocchiamo un nuovo cammino, pieno di pericoli e di nuove e sconvolgenti intuizioni, abbiamo bisogno di restare ancorati alle nostre vecchie regole stabilite come se fossero una pratica guida per la nostra vita quotidiana, sebbene ci rendiamo conto che queste nuove intuizioni ci richiedono di dare un fondamento diverso a tutto il nostro edificio etico (nel caso di Descartes questo nuovo fondamento fu fornito da Kant attraverso la sua etica dell'autonomia soggettiva). Oggi ci troviamo nella stessa situazione: l'«etica provvisoria» non può sostituire il bisogno di una riflessione approfondita sul Nuovo che emerge.

In breve, ciò che si perde con questa etica-col-trattino è proprio l'etica in quanto tale. Il problema non è che l'etica universale si dissolve in argomenti particolari, ma, al contrario, che particolari progressi scientifici sono direttamente confrontati con i vecchi «valori» umanisti (per esempio, il problema di sapere in che modo la genetica influenza il nostro senso di dignità e di autonomia). È questa dunque la scelta davanti a cui ci troviamo oggi: o scegliamo l'atteggiamento tipicamente postmoderno della reticenza (non andiamo fino in fondo, cerchiamo di tenere una giusta distanza con la Cosa scientifica in modo che questa Cosa non ci trascini nel suo buco nero, distruggendo così tutte le nostre nozioni morali e umane), o osiamo «soffermarci presso il negativo» (*das Verweilen beim Negativen*), cioè osiamo considerare pienamente le conseguenze della modernità scientifica, con la scommessa che «la nostra Mente è un genoma» funzionerà anche come un giudizio infinito.

La conseguenza principale dei progressi scientifici in genetica è la fine della natura. Una volta scoperte le regole della sua costruzione, gli organismi naturali sono trasformati in oggetti passibili di manipolazione. La natura, umana e inumana, è di conseguenza «desostanzializzata», privata della sua impenetrabile

densità, di ciò che Heidegger chiama «terra». La genetica, con la sua opera di riduzione della psiche umana a oggetto di manipolazione genetica, è quindi a tutti gli effetti un tipo di istanza empirica di ciò che Heidegger avvertiva come il «pericolo» insito nella tecnologia moderna. È cruciale qui l'interdipendenza di uomo e natura: riducendo l'uomo semplicemente a un ulteriore oggetto naturale le cui proprietà possono essere manipolate, non perdiamo (solo) l'umanità ma la NATURA STESSA. In questo senso, Francis Fukuyama ha ragione: l'umanità stessa dipende da una certa nozione di «natura umana», che ereditiamo come qualcosa di semplicemente dato, la dimensione impenetrabile in/di noi stessi in cui siamo nati/gettati. Il paradosso consiste quindi nel fatto che si dà l'uomo solo fino a quando c'è una natura inumana impenetrabile (la «terra» di Heidegger).

Come reagiamo dunque a questa minaccia? Pensiamo al famoso caso del morbo di Huntington: il gene direttamente responsabile è stato isolato e ognuno può sapere con precisione non solo se lo contrarrà, ma anche quando ne sarà colpito. Il morbo dipende da un errore di trascrizione genetica, la ripetizione balbettante della «parola» Cag all'interno del gene. L'età in cui la pazzia si manifesterà dipende strettamente e implacabilmente dal numero di ripetizioni di Cag in un punto del gene (se ci sono 40 ripetizioni, si avranno i primi sintomi a 59 anni, se ce ne sono 41, a 54, se 50, a 27...). Vita regolare, movimento fisico, le migliori medicine, cibo sano, amore e sostegno familiare non contano: «È puro fatalismo, indipendente dalle variabili ambientali».¹ Per ora non esistono cure; non possiamo farci niente. Quindi cosa dovremmo fare sapendo che possiamo sottoporci al test e quindi venire a conoscenza, se risultiamo positivi, del momento esatto in cui impazziremo e moriremo? Si può immaginare una situazione più chiara di «attraversamento del fantasma» in cui siamo confrontati con la totale mancanza di senso del Reale di una contingenza che determina la nostra vita? Non c'è da stupirsi che la maggioranza delle persone (compreso lo scienziato che ha identificato il gene) scelga l'ignoranza. Quest'ignoranza non è semplicemente negativa, dal momento che il suo vuoto lascia spazio alla fantasmaticizzazione... Inoltre il fatto che, con la prospettiva di interventi genetici avviati dall'accesso al genoma, la specie cambia/ridefinisce liberamente SE STESSA, le sue coordinate, emancipa efficacemente il genere umano dalle costrizioni di una specie finita, dal suo asservimento ai «geni egoisti». Questa emancipazione, tuttavia, ha un prezzo. Durante un dibattito a Marburg, Habermas ha ripetutamente segnalato i rischi delle manipolazioni genetiche sugli esseri umani: «Con gli interventi sull'eredità genetica dell'uomo, il dominio sulla natura ritorna a essere un atto di presa-di-controllo-su-se-stessi, che modifica la nostra autocomprensione generica-etica e può disturbare le condizioni necessarie per un modo di vita autonomo e per una comprensione universalistica della moralità».²

Habermas vede annidarsi qui due minacce: in primo luogo, questi interventi sfumano il confine tra ciò che viene prodotto da noi e ciò che cresce

spontaneamente, influenzando dunque l'autocomprensione dell'individuo. Come reagirà un adolescente quando scoprirà che le sue disposizioni «spontanee» (aggressive o pacifiche) sono il risultato dell'intervento intenzionale altrui nel suo codice genetico? Non sconvolgerà il nucleo stesso della sua identità di persona, cioè l'idea secondo cui sviluppiamo la nostra identità morale attraverso la *Bildung*, la dolorosa lotta per formare/educare le nostre disposizioni naturali? Infine, la prospettiva di interventi genetici diretti rende la nozione stessa di educazione priva di senso. In secondo luogo, a livello intersoggettivo, tali interventi genetici faranno nascere relazioni asimmetriche tra coloro che sono «spontaneamente» umani e coloro le cui caratteristiche sono state manipolate artificialmente: alcune persone appariranno come i creatori privilegiati di altre. Al livello più elementare, questo si ripercuote sulla nostra identità sessuale. In gioco qui non c'è solo la possibilità per i genitori di scegliere il sesso dei propri figli, ma lo status delle operazioni per cambiare sesso. Finora era possibile giustificarle tenendo presente lo scarto tra l'identità sessuale biologica e psichica di un individuo. Quando un uomo biologico si percepisce come una donna intrappolata nel corpo di un uomo perché non dovrebbe esserle/gli concesso di cambiare il proprio sesso biologico e quindi introdurre un equilibrio nella sua vita sessuale e affettiva? Tuttavia, la prospettiva della manipolazione genetica schiude la possibilità molto più radicale di manipolare l'identità psichica stessa.

Sebbene questa argomentazione sia impeccabile nella sua semplicità, essa comporta un grande problema: la possibilità stessa delle manipolazioni genetiche non cambia forse retroattivamente l'autocomprensione di noi stessi in quanto esseri «naturali», nel senso che adesso percepiamo le nostre stesse disposizioni «naturali» come qualcosa di «mediato», non semplicemente come qualcosa di immediatamente dato, ma come qualcosa che può essere manipolato per principio (ed è quindi semplicemente contingente)? Il punto chiave qui è che non si può ritornare all'immediatezza innocente di prima: una volta che SAPPIAMO che le nostre disposizioni naturali dipendono dalla cieca contingenza genetica, ogni testardo attaccamento a queste disposizioni è falso, quanto lo è attaccarsi a vecchie usanze «organiche» in un universo moderno. Per cui, in definitiva, ciò che sta dicendo Habermas è: per quanto ora sappiamo che le nostre disposizioni dipendono dalla contingenza genetica priva di senso, facciamo finta e comportiamoci come se non fosse così, in modo da poter conservare un senso di dignità e autonomia. Il paradosso consiste qui nel fatto che l'autonomia si può conservare solo vietando l'accesso alla cieca contingenza naturale che ci determina, cioè in definitiva LIMITANDO la nostra autonomia e libertà di intervento scientifico. (Sebbene, a un certo livello radicale, l'autonomia è collegata alla contingenza; c'è qualcosa di umiliante nel sapere esattamente quando morirò. Negli anni Cinquanta, un detenuto condannato a morte negli Usa improvvisò un'arma con i pochi materiali a sua disposizione –

tubi metallici del suo letto, sostanze chimiche dei colori delle carte da gioco, ecc. – che si puntava ogni notte alla testa. L'arma era costruita in modo che il prigioniero non sapesse esattamente quando avrebbe sparato, uccidendolo. Quando accadde egli morì istantaneamente e per mano sua, rivendicando quindi un minimo di autonomia.) Non è questa una nuova versione della vecchia tesi conservatrice secondo cui, se vogliamo mantenere la nostra dignità morale, è meglio non sapere alcune cose? La logica di Habermas ricompare anche qui: siccome i risultati della scienza minacciano la nostra (nozione predominante di) autonomia e libertà, dovremmo limitare la scienza. Il prezzo che paghiamo per questa soluzione è la separazione feticista tra scienza e etica («So bene ciò che la scienza afferma, ma ciononostante scelgo di ignorarlo e di agire come se non lo conoscessi, al fine di conservare (l'apparenza de) la mia autonomia»). Evitiamo così di affrontare la vera questione: *come queste nuove condizioni ci costringono a trasformare e a reinventare le vere e proprie nozioni di libertà, autonomia e responsabilità etica?*

Tuttavia, bisogna considerare la possibile controargomentazione cattolica, secondo cui il vero pericolo non è la nostra effettiva riduzione a entità non-spirituali, ma proprio il fatto che in genetica, NOI-UOMINI TRATTIAMO NOI STESSI IN QUANTO TALI. In altre parole, non si tratta di stabilire se abbiamo o no un'anima immortale, ecc. – è ovvio che ce l'abbiamo – ma il fatto che, occupandoci di genetica, perdiamo la consapevolezza di questo statuto e trattiamo noi stessi come se fossimo organismi meramente biologici. Questo non fa altro che allontanare il problema. Se fosse così, i credenti cattolici non sarebbero forse i soggetti ideali per partecipare pienamente alle manipolazioni genetiche, dal momento che sarebbero del tutto consapevoli che si stanno occupando solo dell'aspetto materiale dell'esistenza umana, e non del nucleo spirituale dell'uomo? In breve, a loro dovrebbe essere permesso di fare tutto ciò che vogliono in genetica, dato che la loro fede nell'anima umana, in una dimensione spirituale trascendente, li tutelerebbe dal ridurre l'uomo a oggetto delle loro manipolazioni scientifiche. La nostra domanda quindi ci torna indietro con in più una vendetta: se gli uomini hanno un'anima immortale o una dimensione spirituale autonoma, perché temere allora le manipolazioni genetiche?

La controargomentazione religiosa ulteriore è che, se l'anima è indipendente dal corpo (cervello), il nostro corpo ne è lo strumento creato da Dio, e cioè il modo in cui l'anima si esprime nel mondo. Quindi, se scombiniamo troppo la sua struttura di base, potremmo disturbare una precisa struttura creata da Dio come ricettacolo della nostra anima, e dunque offuscare l'espressione dell'anima (proprio come la radio è soltanto uno strumento per ricevere onde e quindi per rendere udibile il messaggio trasmesso – se la scombiniamo troppo, la trasmissione non funzionerà più). Tuttavia, anche questa controargomentazione è ambigua: se possiamo capire il modo in cui lo strumento funziona, perché non dovremmo cercare di migliorarlo?

Dal punto di vista psicanalitico il nucleo del problema risiede nell'autonomia dell'ordine simbolico. Supponiamo che io sia impotente a causa di un qualche blocco non risolto nel mio universo simbolico, e prenda il Viagra invece di «educare» me stesso cercando di risolvere l'inibizione/impedimento simbolico. La soluzione funziona: sono nuovamente in grado di avere un'attività sessuale. Ma il problema rimane: che effetto avrà questa soluzione sul blocco simbolico stesso? Come sarà «soggettivata» questa soluzione? La situazione qui è del tutto incerta; la soluzione non sarà vissuta come il risultato del lavoro simbolico di un blocco. Perciò può sbloccare l'ostacolo simbolico stesso, obbligandomi ad accettare la sua totale mancanza di senso; o può generare una svolta psicotica, causando il ritorno dell'ostacolo a un livello psicotico più profondo (sono spinto verso un atteggiamento paranoico, percependomi come vittima dei capricci di un qualche padrone i cui interventi possono decidere il mio destino). C'è sempre un prezzo simbolico da pagare per queste soluzioni «immeritate». E, *mutatis mutandis*, lo stesso vale per i tentativi di combattere il crimine attraverso interventi diretti biochimici o genetici: quando si combatte il crimine sottoponendo i criminali a trattamento biochimico, costringendoli a prendere medicinali contro l'eccessiva aggressività, si lasciano intatti i meccanismi sociali che hanno innescato questi potenziali di aggressività negli individui.

Un'altra lezione psicanalitica è che, contrariamente all'idea secondo cui la curiosità è innata negli esseri umani (c'è in fondo a ognuno di noi un *Wissenstrieb*, una pulsione a conoscere), l'atteggiamento spontaneo di un essere umano è quello del «non ne voglio sapere». Il desiderio fondamentale è il desiderio di NON sapere troppo. Ogni vero progresso nella conoscenza dev'essere provocato da una faticosa lotta contro le nostre propensioni spontanee. Ritorniamo per un attimo al morbo di Huntington: se nella mia famiglia si è già verificato qualche caso, dovrei fare il test che mi rivelerebbe se (e quando) sarò inevitabilmente colpito dal morbo? Se non riesco a sopportare la prospettiva di sapere quando morirò, la soluzione ideale (più fantasmatica che realistica) può sembrare la seguente: autorizzo un'altra persona o istituzione, di cui mi fido completamente, a farmi il test e a NON DIRMIL RISULTATO, ma a uccidermi senza preavviso e in modo indolore mentre dormo, appena prima che la fatale malattia si manifesti (ipotizzando che il risultato sia positivo). Tuttavia, il problema insito in questa soluzione è il fatto che so *che l'Altro sa* (la verità riguardo alla mia malattia), e questo rovina tutto, esponendomi all'orribile e persistente sospetto. Allora forse, la soluzione ideale è quella opposta: se sospetto che mio figlio possa avere la malattia, lo sottopongo al test a sua insaputa e lo uccido in modo indolore appena prima che la malattia si manifesti. Il fantasma estremo potrebbe essere che un'anonima istituzione statale faccia questo per ognuno di noi lasciandoci all'oscuro. Ma di nuovo emerge la domanda: lo sappiamo (che l'altro sa) o no? La strada verso una perfetta società totalitaristica è aperta. Ciò che risulta falso, qui, è la premessa implicita, cioè l'idea che il dovere etico

supremo sia quello di proteggere l'Altro dal dolore, di farlo rimanere in un'ignoranza protettiva.

Dopo aver appreso una brutta notizia, avremmo preferito NON saperla, ma non possiamo tornare indietro – quando sappiamo, sappiamo, non c'è modo di ritornare nell'ignoranza innocente. Il caso più recente è dato dalla genetica: quando apprendiamo a manipolare perfino le nostre proprietà psichiche, la nostra percezione della «natura umana» viene certamente demistificata, minando il nostro senso di dignità personale. Tuttavia, la precedente ignoranza ci appare beata solo dalla prospettiva di questa conoscenza; in altre parole, è solo dopo aver perso questa beata ignoranza che sappiamo quanto eravamo beati. Assomiglia alla celebrazione, nei film e nei libri, di un eroe solitario che compie un sacrificio per il bene degli altri senza essere visto, senza che gli altri lo sappiano: sebbene la gente intorno a lui lo ignori o perfino lo derida, egli è profondamente soddisfatto in e con se stesso... ma lo è davvero? Non è piuttosto che lo ha fatto per il grande Altro che appare proprio a questo punto in cui non ci sono «veri» altri che lo riconoscono? In altre parole, la soddisfazione che sente non emerge forse dallo sguardo immaginato che lo osserva? Questo grande Altro è alla fine incarnato in noi spettatori – come se l'eroe sapesse che è parte di un film (o almeno parte di una storia). (Il concetto di grande Altro, con il suo ambiguo statuto virtuale, è, in se stesso, un compromesso: significa evitare entrambi i termini dell'alternativa con cui siamo confrontati – o per citare Arthur Clark: «O siamo soli nell'universo / senza altri esseri intelligenti là fuori / o non siamo soli. Entrambi i casi sono ugualmente terrificanti»). Il grande Altro è quindi qualcosa che sta in mezzo, permettendoci di avere sia la botte piena sia la moglie ubriaca: non c'è un Altro reale là fuori, ma c'è comunque la finzione del grande Altro che ci permette di evitare l'orrore di essere soli.) Si ricordi inoltre il famoso paradosso della scelta che un gruppo di quattro comandanti militari deve fare: se partecipano tutti a un'azione pericolosa, hanno il 50 per cento di probabilità di morire; se lo fa soltanto uno di loro (estratto a sorte), verrà ucciso sicuramente, e in questo modo la possibilità di morire è del 25 per cento. Sebbene la strategia razionale sarebbe quella di scegliere la seconda opzione (che implica il 100 per cento di maggiore possibilità di sopravvivenza), una larga maggioranza di persone sceglierebbe la prima opzione: anche se ho una maggiore possibilità di essere ucciso, l'esito resta aperto fino alla fine (e cioè posso continuare a sperare per tutto il tempo, senza mai rischiare di trovarmi nella posizione di sapere per certo che tra poco morirò). Ciò che questi tre casi hanno in comune è la temporalità in cui la scelta non è semplicemente una scelta tra diverse possibilità: l'atto della scelta cambia i propri termini.

Per tornare al punto di partenza, dunque, con la genetica non si tratta tanto di perdere la nostra libertà e la nostra dignità. Sperimentiamo piuttosto che NON LE ABBIAMO MAI AVUTE. Se oggi esistono già «terapie che sfumano il confine tra ciò che otteniamo da soli e ciò che otteniamo grazie al livello di varie sostanze

chimiche nel nostro cervello»,³ proprio l'efficacia di queste terapie, non implica che «ciò che otteniamo da soli» dipende anche dal DIVERSO «livello di varie sostanze chimiche nel nostro cervello»? Quindi, per citare il famoso titolo di Tom Wolf, non ci viene detto «scusa, ma la tua anima è appena morta», bensì ciò che ci viene effettivamente detto è che non abbiamo mai avuto un'anima. Se le affermazioni della genetica reggono, allora la scelta con cui ci confrontiamo oggi non è tra la dignità umana e la generazione tecnologica «postumana» di individui, ma tra l'attaccarsi all'ILLUSIONE di dignità e l'accettare la REALTÀ di ciò che siamo. Quindi, quando Fukuyama afferma che «il desiderio di riconoscimento ha una base biologica e che questa base dipende dal livello di serotonina nel cervello»,⁴ la sola coscienza di questo fatto non mina forse il senso di dignità che deriva dall'essere riconosciuti dagli altri? Non lo si può avere su entrambi i livelli contemporaneamente. Lo si può avere solo al prezzo di un rifiuto feticista: «Sebbene io sappia molto bene che la mia autostima dipenda dalla serotonina, ne godo comunque...». Nella pagina successiva, Fukuyama descrive la matrice dei tre livelli con cui si ottiene autostima:

Il modo normale, e moralmente accettabile, di aumentare l'autostima consisteva nel lottare con se stessi e con gli altri, lavorare duramente, a volte fare penosi sacrifici, e infine emergere ed essere riconosciuti per questo. Il problema riguardo all'autostima, così come viene concepita nella psicologia pop americana, consiste nel fatto che diventa un diritto, qualcosa di cui tutti hanno bisogno, che lo meritorio o no. Questo svaluta l'autostima e ne invalida la ricerca. Ma ecco che arriva l'industria farmaceutica americana, che, con medicine come lo Zoloft e il Prozac, fornisce autostima in bottiglia aumentando la serotonina nel cervello.⁵

La differenza tra la seconda e la terza opzione è molto più inquietante di quanto possa sembrare inizialmente: non sono «false» nello stesso modo. Quando acquisisco autostima perché la società concorda che ne ho diritto e mi procura il riconoscimento dei miei pari, si tratta in effetti di un paradosso performativo che si invalida da sé; tuttavia, quando la ottengo per mezzo delle medicine, ottengo «la cosa vera». Immaginiamo il seguente scenario: partecipo a un quiz e invece di passare per il faticoso processo dell'apprendimento, rinforzo la mia memoria con le droghe. Tuttavia, l'autostima derivante dalla vincita della gara si basa ancora sul successo reale, cioè sul fatto di aver offerto una prova migliore rispetto al mio avversario, che per tanti giorni si è sforzato di imparare tutte le informazioni sull'argomento del quiz. La ovvia e intuitiva controargomentazione qui è che soltanto il mio avversario avrebbe diritto di essere veramente orgoglioso, dal momento che il suo risultato è la conseguenza del duro lavoro e della faticosa dedizione. Eppure non c'è qualcosa di intrinsecamente umiliante e strafottente in un atteggiamento del genere, come quando diciamo a una persona mentalmente disabile che ha prodotto qualcosa: «dovresti essere orgoglioso di ciò che hai fatto»? Ancora di più, non

consideriamo giustificato, per esempio, chi, con un incredibile talento naturale per il canto, è orgoglioso della sua performance, anche se siamo consapevoli che il suo canto è basato più sul suo talento che sul suo sforzo ed esercizio (il vecchio problema Mozart-Salieri-l'invidia di Salieri per come Mozart, che componeva con facilità, produceva opere superiori a quelle di Salieri, nonostante l'atroce sforzo e dedizione di quest'ultimo)? Eppure, se dovessi migliorare il mio canto con una droga, mi sarebbe negata la stima (a meno che non mettessi tanta energia nell'inventare una tale droga e nello sperimentarla su me stesso). Perciò non si tratta semplicemente del duro lavoro e della fatica contro l'aiuto di una droga: il punto è invece che il duro lavoro e il talento naturale sono entrambi considerati «parte di me», del mio Io, mentre il miglioramento grazie alle droghe è la conseguenza di una manipolazione esterna. E ancora una volta questo ci riporta allo stesso problema: una volta che SAPPIAMO che il mio «talento naturale» dipende da sostanze chimiche nel mio cervello, ha qualche importanza, moralmente, se proviene dall'«esterno» o se lo possiedo naturalmente dalla nascita? Per complicare ancora le cose: cosa succederebbe se la mia volontà di prendere parte a una lotta interiore, a una disciplina e a un duro lavoro dipendesse a sua volta da sostanze chimiche? Per cui, cosa succederebbe se per vincere un quiz non assumessi direttamente una droga che aumenta la mia memoria, ma «soltanto» una droga che rinforza la mia determinazione e dedizione? Significherebbe ancora «imbrogliare»? Infine, la svolta finale (ma cruciale): l'autostima che ottengo dai successi «reali» è veramente meritata a priori? Non è piuttosto che a causa (non solo dell'ingiustizia sociale, ma) del divario tra il livello dei risultati reali e il loro riconoscimento in un rituale simbolico pubblico, il riconoscimento AGGIUNGE QUALCOSA al «rendimento reale»?

Tempo fa, Lacan mise in evidenza la ragione per cui, anche quando sappiamo di aver avuto successo, esiste un divario minimo tra questa conoscenza oggettiva e la sua dichiarazione performativa, che ci conferisce un titolo. Il problema delle droghe perciò non consiste semplicemente nel fatto che generano un'autostima non meritata, un'autostima non basata sui nostri «successi reali», ma, più paradossalmente, che ci privano della soddisfazione fornita dal RITUALE SIMBOLICO INTERSOGETTIVO.

Perché, dunque, Fukuyama è passato dalla difesa della fine-della-storia della democrazia liberale alla minaccia rappresentata dalle scienze del cervello? Di primo acchito, la risposta sembra facile: la minaccia genetica è una nuova versione, molto più radicale, della «fine della storia», che mina i fondamenti della democrazia liberale. Potenzialmente i nuovi sviluppi scientifici e tecnologici rendono obsoleto il soggetto liberal-democratico autonomo e libero. C'è tuttavia una ragione più profonda che spiega perché Fukuyama si rivolge alle scienze del cervello, una ragione che riguarda direttamente la sua visione politica: come se la prospettiva delle manipolazioni genetiche obbligasse

Fukuyama a dar conto del risvolto oscuro della sua immagine idealizzata della democrazia liberale. Rispetto alla minaccia genetica, è di colpo obbligato ad affermare tutte le cose che erano magicamente scomparse dalla sua utopia liberal-democratica. La prospettiva di interventi genetici e di altre forme di manipolazione del cervello apre la prospettiva oscura di compagnie che abusano del libero mercato al fine di manipolare le persone e di partecipare a terribili esperimenti medici; di ricchi che allevano la propria prole come una razza eccezionale con capacità mentali e fisiche superiori (fomentando così una nuova lotta di classe), e simili scenari da incubo. Per Fukuyama è chiaro che l'unico modo di arginare questo rischio è quello di riaffermare un forte controllo statale del mercato e di sviluppare nuove forme di volontà politica democratica.⁶

Fukuyama ci pone quindi davanti a una duplice difficoltà: la sua argomentazione è allo stesso tempo troppo astratta e troppo concreta. Non riesce a mettere in discussione tutte le implicazioni filosofiche delle nuove scienze del cervello e delle tecnologie a esse correlate, e non riesce a collocare queste scienze e tecnologie nel loro contesto socio-economico antagonistico. Ciò che Fukuyama non coglie (e ciò che un vero hegeliano DOVREBBE cogliere) è il legame necessario tra le due «fini della storia», il passaggio necessario dall'una all'altra: la «fine della storia» liberal-democratica si trasforma immediatamente nel suo opposto, in quanto, proprio nel momento del suo trionfo, inizia a perdere il suo stesso fondamento, il soggetto liberal-democratico stesso.

E allora cosa avrebbe detto Hegel a proposito del progetto genoma e degli interventi genetici? Qualunque fosse stata la sua reazione, sicuramente non avrebbe schivato il problema per paura, preferendo l'ignoranza al rischio. Da una prospettiva propriamente hegeliana, bisogna passare attraverso questa profonda auto-oggettivazione, poiché è solo attraverso di essa che il soggetto emerge come forma pura, – la pura forma del soggetto – in quanto è il punto DA CUI sono in grado di apprendere con orrore che «quello sono io», ovvero la formula genetica. In breve, non gioirebbe Hegel alla formula «tu sei il genoma!», a questa sconvolgente nuova versione del vecchio «tu sei questo!», come l'ultimo esempio del giudizio infinito, che completa la serie composta da «lo spirito è un osso» e «l'io è denaro»? Il confronto con il Reale senza senso del genoma invalida lo schermo fantasmatico attraverso cui percepisco la realtà: nella formula del genoma, sono obbligato ad accedere direttamente al Reale. Al contrario di Habermas, si dovrebbe dunque affermare la *necessità* etica di accettare la completa oggettivazione del genoma: questa riduzione del mio essere sostanziale alla formula insensata del genoma invalida la fantasmatica *étouffe du moi*, il materiale di cui è fatto il nostro ego, riducendomi così a puro soggetto: di fronte al genoma, io non sono nulla, e questo nulla è il soggetto stesso.

Questo sforzo «postsecolare» di formulare i «limiti del disincanto» accetta troppo in fretta il presupposto che la logica implicita dell'Illuminismo finisca nella totale auto-oggettivazione scientifica dell'umanità, nella trasformazione

degli esseri umani in oggetti destinati alla manipolazione genetica, cosicché l'unico modo di mantenere la dignità umana è quello di recuperare l'eredità religiosa traducendola in un idioma moderno. Al fine di scongiurare questa tentazione, è cruciale insistere fino in fondo sul progetto dell'Illuminismo – l'Illuminismo resta un «progetto non finito» che deve essere portato a termine, e questo termine NON è la totale auto-oggettivazione scientifica, ma – questa scommessa va fatta – una nuova immagine di libertà che emergerà se seguiamo fino in fondo la logica della scienza.

traduzione dall'inglese di Deborah Borca

Note

¹ Matt Ridley, *Genome*, Perennial, New York 2000, p. 64.

² Citato da Thorsten Jantschek, «Ein ausgezehrter Hase», in *Die Zeit*, 5 luglio 2001, p. 26.

³ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, Profile Books, London 2002, p. 8.

⁴ Ivi, p. 45.

⁵ Ivi, p. 46.

⁶ Anche se è facile deridere le ovvie semplificazioni di Fukuyama, c'è tuttavia qualcosa di originale nel suo pensiero: nel nostro spazio intellettuale pieno di falsi contestatori, siamo finalmente di fronte a un vero e proprio *apologeta dell'ordine esistente* – non c'è da stupirsi che la sua opera colga momenti di verità, spesso inaspettatamente.

Un matrimonio di convenienza.

Mercato, diritti, democrazia

di Edoardo Greblo

Attualmente è quasi un luogo comune riconoscere che alla razionalizzazione vada ascrivito un ruolo chiave nella comprensione delle società moderne. Queste sono infatti caratterizzate dalla diffusione e generalizzazione di una forma organizzativa ritagliata sul modello della produzione economica strutturata capitalisticamente da imprenditori che calcolano razionalmente e valutano le alternative tra i diversi possibili corsi d'azione soppesando il rapporto tra costi e benefici. I soggetti che adottano una razionalità strategica orientata alla logica di mercato, ossia dell'alienabilità di ogni bene o prestazione, quando assumono delle decisioni di condotta partono da un contesto di interdipendenza con altri attori razionali e scelgono un piano di azione che tiene conto delle risposte degli altri alle proprie scelte. Grazie alla loro efficienza, le forme organizzative dell'economia capitalista tendono a estendersi anche ad altri sistemi di azione, in particolare al sistema politico, concepito come una struttura interna all'organismo della divisione sociale del lavoro. L'economia sembra così candidarsi a fare da sostegno all'intera civiltà, diventando un'ideologia sempre più pervasiva.¹ La traduzione della politica nel linguaggio dell'impresa può allora essere impiegata per giustificare un'immagine economica della democrazia, che trasforma i cittadini in semplici utenti della società di mercato e appiattisce lo Stato a una sorta di impresa erogatrice di servizi per clienti e fornitori. Secondo una certa versione del liberalismo, il liberalismo degli interessi o del mercato (oggi globale), l'esistenza di mercati concorrenziali rappresenterebbe inoltre il principale ostacolo nei confronti delle potenziali minacce che la politica rappresenta per la libertà. Quanto più ampia è, infatti, l'allocatione delle risorse che avviene tramite libere transazioni di mercato, tanto minori sono le risorse controllate dal potere politico. La politica si riduce al compito di vegliare sulla sicurezza e sui beni dei cittadini «e di garantire, tramite la minaccia dell'impiego della coercizione, che, nei rapporti di scambio, opportunismo e *free riding* vengano contenuti entro limiti accettabili».²

Ciò che in tal modo sembra delinarsi è in realtà un rapporto di funzionalità invertita tra Stato (democratico) e mercati: sempre più lo Stato (democratico) tende a diventare funzionale ai mercati: «Non si tratta di una guerra aperta e

sfrontata tra politica ed economia; piuttosto, l'economia, funzionando secondo i suoi presupposti evolutivi, modifica in maniera sotterranea e silenziosa il quadro istituzionale».³ Lo Stato, che non interviene direttamente nel ciclo produttivo e ricava le risorse per le sue prestazioni ordinarie dai redditi privati, crea, attraverso la certezza del diritto positivo, quale medium universale di regolazione, le condizioni indispensabili affinché le relazioni giuridiche dei concorrenti, che in quanto privati sostengono il processo produttivo, possano avere luogo in un quadro di prevedibilità e affidabilità. Si tratta di una prospettiva che trova espressione in una visione del processo politico che considera gli organi dello Stato democratico come organizzazioni potestative diverse da quelle economiche solo per la particolare procedura della loro costituzione e legittimazione; tali organizzazioni sarebbero però prive di alcuno specifico rapporto con le volontà o gli interessi dei soggetti che hanno partecipato alla costituzione di questi stessi organi. E tuttavia, nel momento stesso in cui la democrazia finisce per ridursi al sistema che tutela i diritti di autonomia privata, il significato inclusivo dei diritti umani viene confinato al solo godimento privato delle eguali libertà liberali, il cui esercizio corrisponde all'insieme delle decisioni puramente individuali, non collettive e tanto meno collegiali, degli *homines æconomici*. In questo senso, il cosiddetto reciproco «abbraccio vitale» tra libero mercato e democrazia appare poco più di un semplice «matrimonio di convenienza»: così come il mercato capitalistico non ha alternative se si tratta di regolare razionalmente il flusso delle risorse economiche entro società differenziate e complesse, allo stesso modo il metodo democratico appare privo di alternative se l'obiettivo è quello di produrre un governo compatibile con un elevato livello di differenziazione del sistema politico e di libertà (negativa) dei cittadini. In società estese e differenziate il metodo democratico è preferibile ad altri perché è lo strumento più adatto per regolare i rapporti di concorrenza tra le élite politiche che aspirano al comando. Ed è preferibile perché tende a regolare il mercato politico secondo criteri analoghi a quelli che regolano i rapporti tra gli imprenditori e i consumatori entro un mercato economico in regime di libera concorrenza.

È probabilmente a Joseph Schumpeter che si deve l'introduzione (o quanto meno la diffusione) di una visione della democrazia modellata sulla falsariga del mercato economico. Criticando quella che egli considerava come la dottrina «classica» della democrazia, dipinta come il regime politico che permette ai cittadini di partecipare, direttamente o indirettamente, alla decisione delle questioni politiche e di controllare l'attività dei governi, Schumpeter suggeriva di interpretare il sistema politico liberale-democratico in analogia con il modello del mercato economico. La politica obbedisce a «leggi di mercato» omologabili a quelle vigenti in economia perché la concorrenza-competizione rappresenta il fattore propulsivo tanto del mercato economico quanto di quello politico. «Il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a

decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare.»⁴ Questa concezione, anche al di là delle intenzioni di Schumpeter, si è tradotta successivamente in una duplice analogia, quella tra votanti e consumatori e tra politici e imprenditori, che trasferisce al mondo politico l'idea liberista di un equilibrio ottimale tra entrate e uscite, tra risorse investite e vantaggi ricavati, e che finisce per generare la convinzione che l'affinità tra democrazia e sistema di mercato capitalistico sia qualcosa di più di una semplice coincidenza storica: «Non tutti i sistemi basati sul mercato sono democratici, ma ogni sistema democratico è anche un sistema basato sul mercato».⁵ E questo perché la forma giuridica della democrazia è coerente con i requisiti funzionali delle società di mercato, i quali dipendono dalle decisioni di singoli attori reciprocamente autonomi e indipendenti. La democrazia appare allora come una sorta di sottoprodotto della competizione che si verifica sul mercato politico, nel senso che gli imprenditori politici, proprio come gli imprenditori economici, sono indotti dalla logica della concorrenza a tenere conto delle esigenze e degli interessi emergenti dal mercato politico. In questo schema, esiste nell'arena politica una competizione democratica per l'affermazione di interessi particolari fra loro in contrasto, come pure una competizione democratica per la selezione delle élite, ma non un vero e proprio oggetto di una prassi deliberativa comune. Il processo democratico riposa esclusivamente sul rispetto delle «regole del gioco», nel quadro di un gioco competitivo dove interessi organizzati ma egualmente particolaristici cercano di affermarsi in un'arena strutturata in modo da non favorirne pregiudizialmente nessuno.

Il *demos* assume di conseguenza il profilo di un corpo elettorale che, in base a preferenze distribuite diversamente nei suoi vari settori, esprime una domanda politica a cui vari segmenti dell'élite politica rispondono con un ventaglio di offerte destinate a incontrare vari gradi di successo. È in questo modo che la dinamica politica di una società democratica viene interpretata in base alla logica della domanda e dell'offerta su un libero mercato, piuttosto che in base alla metafora di un dialogo che certamente non può più avere carattere assembleare, bensì può solo essere condotto nei luoghi istituzionali deputati. Nelle società moderne – estese, differenziate e complesse – la democrazia non comporta alcuna forma di eguaglianza politica che si estenda ulteriormente al di là della semplice titolarità dei diritti civili e politici, e cioè della cittadinanza in senso giuridico; essa esige semplicemente l'eguaglianza formale dei cittadini adulti e la loro libertà di votare, oltre che di concorrere per le cariche elettive. In quanto titolari dei diritti di cittadinanza, gli individui godono della protezione dello Stato nella misura in cui si limitano a perseguire i loro interessi privati entro la cornice formale stabilita dallo Stato di diritto. Su questa visione dei diritti soggettivi si modella a sua volta una visione dei diritti politici orientata a fare in modo che l'aggregazione dei vari interessi privati possa determinare

linee d'azione politica destinate a condizionare, nelle forme stabilite costituzionalmente, l'esercizio del potere amministrativo. Si delinea in questo modo una concezione della politica che ha la stessa struttura delle scelte operate dagli utenti del mercato,⁶ i quali gareggiano per ottenere consensi da convertire in voti che, in proporzione al loro numero, servono ad acquisire il controllo delle istituzioni.⁷ Il procedimento democratico che mira a conferire forza legittimante alla produzione giuridica non serve tanto a dare espressione istituzionale alla prassi di autodeterminazione civica dei cittadini, quanto a ricondurre la volontà popolare a un anonimo «governo delle leggi» in grado di tutelare l'autonomia privata delle persone giuridiche in un quadro di affidabilità e certezza. Sono le stesse esigenze funzionali della moderna economia a non potersi realizzare senza avvalersi delle prestazioni integrative fornite da un ordinamento giuridico che tutela i diritti soggettivi fondamentali.

Questa idea «minimalista» di democrazia, che non va al di là della semplice autorizzazione ad accaparrarsi posizioni di potere politico, consiste in un dispositivo istituzionale destinato a provvedere alla selezione di attori politici, i quali agiscono strategicamente per ottenere l'autorizzazione a esercitare un potere amministrativamente adoperabile, vincolato alla esecuzione dei rispettivi programmi.⁸ Se in questa ipotesi la democrazia crea barriere legittime, volte a impedire che una concezione sostanzialistica della sovranità popolare finisca per degenerare nella tirannia della maggioranza,⁹ essa tuttavia riduce la politica a una funzione di intermediazione, che tutela il perseguimento dei legittimi interessi privati all'interno di limiti fissati per legge ma si vieta di diventare costitutiva dell'intero processo di socializzazione. La politica serve a garantire la libertà da costrizioni esterne vietandosi però di favorire la partecipazione dei cittadini a una prassi comune. Invece di porsi come fine strutturale il raggiungimento del consenso intorno a misure di interesse comune, essa favorisce l'aggregazione di individui dediti unicamente ad accrescere le proprie funzioni di utilità e a calcolare l'investimento più vantaggioso entro il mercato politico. A vincere sono gli interessi numericamente prevalenti, cioè quelli di maggioranza, a prescindere da programmi politici elaborati in vista di un supposto interesse pubblico.

Una simile concezione del processo democratico, che assimila l'autonomia dei soggetti giuridici che intendono realizzare i propri piani di vita al ruolo di utenti del mercato, non prende tuttavia in considerazione il fatto che tra le condizioni che abilitano i cittadini all'esercizio della loro autonomia politica vi sono i presupposti fattuali che permettono pari opportunità di utilizzo di competenze giuridiche egualmente distribuite. Infatti, «è possibile godere di una piena protezione dei diritti umani e tuttavia ritenere di essere privi dei requisiti essenziali di una vita buona».¹⁰ Le asimmetrie nelle posizioni economiche di potere e nelle situazioni sociali di vita possono permettere a cittadini giuridicamente equiparati di riscuotere il valore d'uso della democrazia in

termini di diritti privati di libertà, ma non di diritti sociali di ripartizione, poiché è difficile agire in maniera politicamente autonoma se non vengono create le condizioni effettive per la piena realizzazione dell'autonomia privata. In questo modello del processo democratico, ritagliato sul profilo di una società mercantile centrata anzitutto sui diritti di proprietà e di libertà di contratto, il rispetto delle libertà private non equivale all'eguale rispetto per la dignità umana di ciascun individuo, dato che le persone non hanno affatto le stesse opportunità di partecipare agli scambi di mercato. Il fatto che i mercati reali riproducono asimmetrie e svantaggi già sedimentati esula da questa prospettiva e si configura come una questione non pertinente.¹¹

Una visione della democrazia che assimila il processo politico ai soli requisiti funzionali delle società di mercato si limita a offrire ai cittadini la possibilità di far valere i loro interessi privati in modo che questi possano aggregarsi con altri interessi privati allo scopo di produrre una volontà politica in grado di condizionare l'amministrazione, ma non è costretta a preoccuparsi necessariamente di garantire i diritti di cittadinanza, ossia i diritti di partecipazione e di comunicazione. Essa infatti definisce lo status dei cittadini in base al modello delle libertà negative godute dagli individui in quanto privati e ne garantisce la libertà come tutela da ogni coercizione esterna, lasciando in ombra il principio della libertà positiva inteso come partecipazione a una prassi comune, in cui si esprime la volontà degli individui di essere i fondatori politicamente autonomi di una comunità democratica.¹² Con il risultato, da un lato, di trasformare i decisori politici in dirigenti burocratico-amministrativi piuttosto che in rappresentanti del *demos* e di ridurre le interazioni tra i cittadini a attività di tipo essenzialmente strategico, di *bargain* o di *trade-off*, incoraggiando il cinismo e l'apatia in tutte le loro forme;¹³ di riflettere o promuovere, dall'altro, una visione circoscritta del processo democratico, in quanto finisce per demandare all'apparato statale il solo ruolo strumentale di permettere che le decisioni collettivamente vincolanti vengano prese sulla base delle preferenze aggregate dei cittadini in nome di una libertà (privata) eguale per tutti.

In questa versione minimalista della democrazia, i diritti soggettivi che garantiscono il sistema di commercio di individui privati in una forma libera da costrizioni esterne tendono a plasmare la stessa struttura dei diritti politici in modo da configurarli essenzialmente come diritti negativi, ossia come un ambito legalmente garantito che permetta a questi stessi interessi privati di aggregarsi in modo da condizionare uno Stato di diritto che fa uso del potere politico in forma collettivamente vincolante. Oggi, dopo la vittoria planetaria dell'economia di mercato, la tensione tra la logica della libertà di mercato, che è la logica dell'*alienabilità* che «pervade ogni sfera della vita sociale, assegnando a tutto un prezzo, al corpo umano stesso come al pensiero», e la logica dei diritti di libertà, «di diritti fondamentali, *inalienabili*»,¹⁴ si acuisce sino a trasformarsi in

polarità – tra un liber(al)ismo degli interessi o del mercato (globale) e un liberalismo dei diritti o della cittadinanza (universale).¹⁵ In questo senso, la prospettiva che pone i rapporti tra democrazia e mercato in termini di complementarità piuttosto che di conflittualità¹⁶ rimanda a una sola classe di diritti, quelli funzionalmente intrecciati al sistema capitalistico di mercato e a un ordinamento giuridico di tipo individualistico, lasciando in ombra i presupposti che servono ad assicurare l'«equo valore» dei diritti, e cioè le condizioni che servono a garantire le pari opportunità di utilizzo dei diritti liberali e politici.

L'«intreccio virtuoso» tra libero mercato e democrazia assicura la tutela dei diritti dell'uomo allo scopo di garantire a ciascun individuo la libera «capacità di agire» (*agency*) per la realizzazione dei propri scopi razionali nella sfera del commercio privato mercantile. Il presupposto originario di una dottrina dei diritti dell'uomo concepiti come una forma di tutela da coercizioni esterne consiste nella tutela della «libertà negativa», nel significato che Isaiah Berlin ha attribuito a questa nozione in opposizione a quella di «libertà positiva». Ma qual è l'idea di democrazia che scaturisce da una prospettiva che circoscrive l'intera classe dei diritti di libertà al solo spazio normativo della «libertà negativa»? Nella tradizione del liberalismo degli interessi o del mercato, il nesso organico tra sovranità *statuale* e diritti appare fondato essenzialmente sulla tutela dei diritti civili e politici di garanzia, necessari per regolare i rapporti tra Stato e società e per impedire gli abusi di potere. La sovranità *popolare* si converte, in questo senso, nella rappresentanza degli interessi che si sono venuti a formare nell'ambito sociale regolato dal mercato, affinché gli individui decisi ad affermare interessi comuni si possano organizzare collettivamente allo scopo di programmare lo Stato in modo che nel sistema del commercio privato, certo sotto la minaccia dell'impiego della coercizione, «opportunismo e *free riding* vengano contenuti entro limiti accettabili». In questa linea, nel suo celebre contributo, *Due concetti di libertà*, Berlin non solo distingue la «libertà negativa» dall'idea premoderna di libertà come cittadinanza politica, ma la contrappone alla «libertà positiva» nelle varie accezioni che questa nozione è andata assumendo negli ultimi due secoli entro il pensiero liberaldemocratico e democratico-socialista.¹⁷ Si tratta di una prospettiva che rimanda a una visione dello Stato di diritto fondata su un liberalismo degli interessi o del mercato che pensa ai diritti sul modello delle libertà negative godute dai cittadini in quanto privati, e modella il processo politico nella forma di un esercizio della libertà che serve a tenere sotto controllo il potere dello Stato creando barriere legittime nei confronti di ogni eventuale intrusione burocratico-amministrativa.

Nella prospettiva di una concezione della democrazia normativamente sostantiva, invece, la formazione della volontà politica non si compie, almeno non prevalentemente, nella forma dei compromessi di interesse fra cittadini concepiti come semplici membri della società di mercato. Il senso *positivo* della

parola «libertà» non si esaurisce in quei classici diritti «liberali» che tutelano l'autonomia privata degli utenti di mercato, ma deriva essenzialmente dal desiderio degli individui di essere «padroni di se stessi». Non deriva soltanto, cioè, dalla volontà di essere liberi, ma anche dall'aspirazione a essere «autonomi», ossia in condizione di godere realmente delle condizioni formali che li abilitano all'esercizio della propria autodeterminazione politica così come di progettare i propri piani di vita. Per una democrazia dei diritti di cittadinanza, le istituzioni giuridiche della democrazia politica – dal parlamento alle elezioni alle libertà di associazione, organizzazione e propaganda – che servono a garantire la libertà prepolitica dei privati di praticare, come diceva Nozick, «atti capitalistici fra adulti consenzienti», sono quindi necessarie, ma non sufficienti. È altresì necessario modificare e rimuovere quelle asimmetrie «nella produzione e nella distribuzione di opportunità di vita che limita[no] e disgrega[no] le possibilità di partecipazione politica»¹⁸ e che si trasformano in altrettanti ostacoli alla pari opportunità di utilizzo per libertà individuali altrimenti solo formalmente concesse.

L'insieme delle istanze normative afferenti all'espressione «libertà positiva» richiede cioè che i cittadini non siano titolari soltanto di diritti di libertà, ma anche di diritti politici e di diritti sociali, oltre che di tutta la gamma dei «nuovi diritti» che si riferiscono all'eguaglianza tra i generi, all'ambiente, ai diritti degli stranieri e dei migranti eccetera. Tanto più che allo status di cittadino vanno anche ascritte alcune libertà fondamentali, positivizzate da parte dei corpi legislativi come se fossero delle datità morali preesistenti, che sono in grado di generare disuguaglianza. A causa del loro carattere acquisitivo e cumulativo, diritti come l'autonomia negoziale, la libertà di associazione, la libertà di stampa e la libertà di iniziativa economica nel settore dei mezzi di comunicazione di massa, sono in grado, a certe condizioni, di favorire la concentrazione di un potere politico, economico e comunicativo a tutto (e spesso esclusivo) vantaggio di coloro che ne sono titolari. E poiché la «libertà non ristretta» dei soggetti economici mette solo alcuni in condizioni di godere delle caratteristiche acquisitive di questo tipo di diritti di libertà, il loro esercizio produce disuguaglianza, povertà e libertà esattamente nello stesso modo in cui anche l'economia di mercato produce disuguaglianza, povertà e ricchezza.¹⁹ Accanto alle specifiche libertà negative costituite dai diritti fondamentali di libertà sottratti alla volontà del legislatore politico perché sottoposti, in quanto *universali*, a una complessiva tutela giurisdizionale sul piano individuale, una visione (non solo nominalistica) della democrazia volta a consentire che le libertà fondamentali abbiano eguale valore per tutte le persone²⁰ deve riconoscere e promuovere quelle specifiche libertà positive o autonomie riassumibili con l'espressione di diritti fondamentali di autonomia, e che consistono nella capacità di autodeterminarsi, direttamente nella sfera privata e indirettamente in quella pubblica.

Intese in questo senso, libertà e autonomia rimandano a due diverse classi di diritti, i diritti di libertà e i diritti di giustizia, non meno che a due diverse concezioni dello Stato, quello liberale e quello democratico. Ed è «ben possibile che un ordinamento sia liberale ma politicamente non democratico, così come è possibile che un ordinamento sia politicamente democratico ma illiberale».²¹ Mentre infatti nella concezione liberale il processo politico, assimilato alle scelte compiute da utenti del mercato in funzione dei loro (legittimi) interessi, serve a tutelare le libertà prepolitiche dei cittadini in quanto soggetti privati, in quella democratica esso rende possibile l'esercizio dell'autonomia politica e sociale e le pari opportunità di utilizzo di competenze giuridiche formalmente equiparate. Una concezione della democrazia modellata su un paradigma giuridico derivato dalla istituzionalizzazione di una società mercantile regolata dalle norme del diritto privato, cui viene affidato il compito di garantire i diritti di proprietà e di libertà di contratto, lascia in ombra proprio questa distinzione e misconosce la natura di (diritti-) poteri dei diritti di autonomia, occultando proprio quella dimensione di «nautonomia»²² che limita l'accesso a quegli spazi di esercizio che in linea di principio dovrebbero essere accessibili a tutti i cittadini.

Si tratta invece di una distinzione essenziale anzitutto perché sono queste due classi di diritti a specificare il liberalismo e la democrazia, piuttosto che le semplici libertà negative e positive, che a certe condizioni possono essere riconosciute anche dai regimi meno liberali e sono comunque sottoposte a vincoli anche in quelli più liberali. Più esattamente, i diritti civili e politici di «autonomia», a differenza dei diritti di «libertà» che tutelano l'autonomo traffico sociale dei privati, costituiscono il presupposto giuridico, rispettivamente, del mercato e della rappresentanza, della democrazia civile e della democrazia politica. In secondo luogo perché i diritti di autonomia, diversamente dai diritti di libertà, sono diritti-poteri, nel senso che, una volta positivizzati, rappresentano (per impiegare il lessico di Sen) degli *entitlements*, delle opzioni o possibilità di scelta a disposizione degli individui e a cui, affinché ne sia possibile il concreto esercizio, devono corrispondere delle *provisions*, ossia un'offerta adeguata che renda sostanzialmente possibile disporre del potere effettivo di acquisire ciò che si sceglierebbe.²³ E infine perché non è pertinente sostenere che – per il fatto di occupare una certa superficie all'interno di uno spazio morale circoscritto e finito, la rivendicazione di un certo diritto non può alla fine che confliggere con la rivendicazione di un determinato altro diritto – i diritti possono in realtà confliggere tra loro ed entrare in un gioco di rapporti reciproci a somma zero. Se le cose stessero in questi termini, «la *reductio ad unum* di diritti e democrazia» finirebbe, in questo senso, per «fare dei diritti uno strumento *insaziabile*, divoratore della democrazia, dello spazio politico e, in fin dei conti, della stessa autonomia morale da cui facciamo scaturire i diritti».²⁴ Più pertinente sarebbe invece esprimersi, per quanto riguarda l'eventuale spazio di conflittualità tra i diritti di autonomia e i vincoli loro imposti dalla positività del

diritto statuito costituzionalmente, in termini di soggezione alle norme giuridiche, non in quanto coercitive ma in quanto legittime, che regolano i rapporti tra libertà di impresa e diritti del lavoro, tra autonomia contrattuale e indisponibilità dei diritti fondamentali.

Tanto più che l'idea secondo cui *«tra democrazia e diritti non c'è armonia ma conflitto»*²⁵ risulta smentita dall'esperienza storica, in quanto il processo di espansione dei diritti che ha caratterizzato l'evoluzione e il processo di progressiva legittimazione dello Stato costituzionale democratico non è stato certo «a somma zero», a dimostrazione del fatto che il mondo dei diritti vive anche di accumulazione, e non solo di conflitto o di sostituzioni. Anche se ripetutamente messa in discussione, la tripartizione storico-evolutiva dei diritti – diritti civili, diritti politici, diritti sociali – elaborata da Marshall, costituisce una ricostruzione dello sviluppo della cittadinanza non solo ormai classica, ma che conserva tuttora una sua validità.²⁶ È indubbio che, nella prospettiva marshalliana, la dinamica di crescente espansione dei diversi diritti non sia esente da un poco giustificato ottimismo evolutivo: in un primo momento i cittadini conquistano il diritto a non subire interferenze nell'esercizio delle loro libertà private soggettive; in un secondo tempo ottengono la possibilità di far valere i loro interessi privati in maniera tale che questi stessi interessi possano tradursi in una volontà politica suscettibile di condizionare l'amministrazione; e infine costringono il legislatore politico a emanare provvedimenti finalizzati all'erogazione di prestazioni e servizi proceduralmente definiti per tutti i cittadini. Ciò nonostante, essa offre una cornice interpretativa in grado di spiegare i rapporti tra l'economia di mercato, l'evoluzione dello Stato democratico e l'affermazione dei diritti di autonomia. L'intera vicenda politica moderna viene infatti considerata nella prospettiva della progressiva inclusione nell'area della piena cittadinanza di soggetti originariamente esclusi e del continuo ampliamento sostantivo delle determinazioni dei diritti dei cittadini, culminato appunto nel Novecento con il riconoscimento di alcuni fondamentali diritti sociali.²⁷

Secondo Marshall, il riconoscimento dei diritti civili, e soprattutto della libertà personale, dell'autonomia negoziale e della proprietà privata, si è verificato per effetto della necessità di creare una forma giuridica in grado di tutelare libertà apolitiche ormai acquisite e coerente, di conseguenza, con i requisiti funzionali delle società di mercato. L'introduzione dei diritti politici concomitante alla successiva evoluzione in senso democratico dello Stato liberale ha favorito, successivamente, l'espansione dell'area della cittadinanza, facendo in modo che l'esecutivo potesse essere percepito (almeno in linea di principio) come parte di una comunità politica che amministra se stessa, e non soltanto (o non esclusivamente) come l'espressione di un potere autonomo dello Stato. Per quanto riguarda i diritti sociali, Marshall cerca di individuare una posizione di compromesso in grado di evitare il potenziale conflitto tra i diritti

civili e i diritti politici da un lato e i diritti sociali dall'altro, dovuto al fatto che questi ultimi seguono una linea di tendenza, orientata all'eguaglianza, che si muove in una direzione non immediatamente compatibile con la logica che impronta l'economia di mercato, che genera invece diseguaglianze. All'incorporazione dei diritti sociali nella struttura del *welfare state* Marshall demanda pertanto il compito di modificare le asimmetrie nella distribuzione delle risorse e del potere, in modo da trasformare le diseguaglianze sociali da differenze di *status* in differenze di reddito, così da mettere i cittadini giuridicamente equiparati in condizione di godere delle stesse opportunità di accesso nella fruizione dei diritti soggettivi.

Per quanto le tappe di espansione dei diritti appaiano, in questa prospettiva, come i *gradus ad Parnassum* di una linea ascendente destinata gradualmente ad accogliere diritti in grado di rendere sempre più inclusiva la dimensione della cittadinanza, lo schema marshalliano può ancora rivelarsi utile per comprendere il rapporto tra l'evoluzione delle strutture di mercato, le attuali forme istituzionali di impronta democratico-liberale e i classici diritti soggettivi. A questo scopo, la classificazione marshalliana andrebbe però privata dell'ottimismo evolutivo che la sostiene, in modo da evidenziare che il passaggio dal riconoscimento dei diritti civili a quello dei diritti politici e infine a quello dei diritti sociali si verifica nel corso di un processo destinato ogni volta a scontrarsi con la distribuzione delle risorse e del potere oltre che con la riconfigurazione dell'assetto politico-giuridico complessivo. E che questo fenomeno si accompagna a gradi differenziati di tutela e di protezione dei diritti: nella stessa misura in cui si espandono per fare in modo che lo *status* di cittadino non sia circoscritto a quello di semplice membro della società di mercato, i diritti assumono una collocazione sempre più contrastata dal punto di vista giuridico-normativo e sempre meno riscuotibile in termini di valore d'uso dal punto di vista politico-sociale. Ciò si è verificato a causa del particolare rapporto che si è storicamente venuto a instaurare tra il riconoscimento dei diritti e le vicende connesse all'evoluzione degli assetti politici correlati all'economia di mercato. «Al riconoscimento sempre più esteso della titolarità formale (*entitlement*) di nuove categorie di diritti ha corrisposto un'effettività decrescente del loro godimento (*endowment*) da parte dei cittadini.»²⁸ La conseguenza è che mentre i diritti civili, che sono espressione di un ordinamento giuridico pienamente coerente con i requisiti funzionali dell'economia di mercato, non richiedono che l'architettura liberale di Stato e società subisca alcuna modifica sostanziale (in quanto richiedono obblighi di astensione), i diritti politici e, più ancora, quelli sociali, in quanto richiedono invece obblighi di prestazione, impongono allo Stato costituzionale democratico di trasformarsi in Stato sociale per intervenire – sul piano sociale, culturale ed ecologico – a protezione di quelle condizioni di vita che realizzano pari opportunità nell'utilizzo degli stessi diritti fondamentali.

Non a caso, nel quadro di un'economia globalizzata la garanzia dei diritti è stata resa sempre più reversibile dal punto di vista politico finendo per rendere meno efficaci e più selettivi i diritti sociali, così da costringere le figure tradizionali del lavoro dipendente a entrare in una dimensione di puro diritto privato destinata a renderle funzionalmente adatte a società di mercato che dipendono costitutivamente dalle decisioni decentrate di molteplici attori indipendenti. La flessibilizzazione e il carattere sempre più precario e «atipico» delle situazioni professionali si muovono nella direzione di una piena individualizzazione della figura sociale e giuridica del lavoro dipendente per incanalare i rapporti di lavoro secondo la sola logica seguita dal meccanismo regolativo del mercato e, in prospettiva, per destituire di ogni valore regolativo l'apparato giuridico della normazione pubblica. «Il terminale della flessibilità» si conclude, in questo modo, nella «pura contrattazione individuale».²⁹ Il «matrimonio di convenienza» tra libero mercato e democrazia finisce in questo modo per generare appunto il fenomeno della «effettività decrescente» del godimento dei diritti nella prospettiva del loro valore d'uso. «Paradossalmente, [...] le società sviluppate si scontrano di nuovo con un problema che, sotto la spinta della concorrenza del sistema, esse davano già per risolto. Il problema è vecchio quanto il capitalismo stesso: come possiamo realmente sfruttare la funzione allocativa e innovativa intrinseca all'autoregolazione del mercato, senza dovere per questo pagare disparità e costi sociali che sono inconciliabili con i requisiti d'integrazione di una società liberale e democratica?»³⁰ La tradizione democratica che fa dell'esercizio effettivo dei diritti formalmente goduti la condizione della libertà politica così come dell'indipendenza civica e dell'autonomia, soprattutto nei confronti di processi di mercato che si regolano spontaneamente, non si limita infatti a promuovere e stimolare misure a garantire dall'esterno la crescita economica, ma si pone anche l'obiettivo di garantire i presupposti sia dell'autonomia privata sia dell'autonomia pubblica.

Se «l'interventismo dello stato sociale si giustifica già in base agli stessi diritti fondamentali»,³¹ per correggere il fenomeno dell'«effettività decrescente» delle diverse classi di diritti, permettere la riscossione dei «crediti» di cui gli individui dispongono nei confronti di una società non più ostaggio delle (sole) logiche di mercato, e costituire una sorta di comune denominatore alle diverse concezioni della libertà, è necessario riaprire la questione dei diritti «positivi». L'universalismo giuridico egualitario dello Stato di diritto democratico esige infatti che tutti i cittadini dispongano delle medesime opportunità di impiegare fattualmente i diritti equamente ripartiti. Diritti eguali devono avere lo stesso valore anche per le situazioni in cui diritti eguali non realizzano l'ideale di trattare ciascuno da eguale, come nel caso delle differenze (sociali) di risorse e di opportunità riprodotte e alimentate dai mercati. Si tratta cioè di assicurare l'«equo valore di diritti eguali» in un contesto di eguale rispetto dei diritti di libertà attraverso una legislazione di diritto sociale destinata a compensare gli

svantaggi derivati da posizioni di mercato strutturalmente più deboli. E questo all'interno di un quadro normativo suscettibile di ricomprendere sia le libertà negative, funzionali al perseguimento da parte degli utenti di mercato dei propri autonomi traffici privati, sia le libertà positive, destinate a favorire l'estensione a tutti di un grado adeguato di libertà individuale nel realizzare i propri autonomi piani di vita.

Si ritorna così alla questione della «libertà sostantiva», che comprende tanto la possibilità di perseguire una propria accezione di benessere individuale (tradizionalmente ascritta all'ambito dell'autonomia privata correlata ai diritti soggettivi), quanto la possibilità di realizzare obiettivi e valori relativi alla propria comunità di appartenenza (tradizionalmente correlata invece a un'equa distribuzione di situazioni e opportunità di vita). Il concetto di libertà individuale viene così a comprendere, «da un lato, tutte quelle caratteristiche positive e funzionali che ci mettono in grado di vivere da individui responsabili e attivi, dall'assistenza sanitaria all'istruzione, alla liberazione dalla fame e dalla miseria e così via. Dall'altro lato, comprende anche le nostre libertà e autonomie fondamentali quali la possibilità di partecipare ai processi politici e sociali che influenzano le nostre vite. La libertà in questo contesto viene valutata nel suo senso positivo (libertà di) sia nel suo senso negativo (libertà da)». ³² Si tratta di una prospettiva in cui ritorna utile l'approccio marshalliano alla questione dei diritti, che adombra una visione della libertà correlata all'espressione di pratiche sociali che emergono in particolari circostanze storiche per effetto di una «lotta per i diritti» da rinnovare volta per volta. E quanto più i diritti vengono concepiti come l'espressione di pratiche sociali, tanto meno risulta agevole giustificarne l'indebolimento, l'alienazione o il trasferimento. Solo in questo modo diviene concretamente possibile evitare che l'insieme delle istanze normative unificate dal concetto di «libertà positiva» torni nuovamente a ridursi a una sorta di effetto collaterale funzionale a uno scambio di affari regolato dalle norme del diritto privato, e acquisisca invece lo statuto e la funzione di un complesso di norme costituzionali non solo giustificate moralmente, ma in grado di caratterizzare la struttura dell'ordinamento di potere che caratterizza l'universalismo giuridico egualitario dello Stato di diritto democratico. In questo senso, diventa tra l'altro possibile interpretare la storia dell'affermazione del diritto moderno anche come una storia di lotte per il riconoscimento da parte di individui e gruppi, che hanno affermato e rivendicato i propri diritti in risposta a processi e fenomeni di esclusione, anche a quelli generati e rinnovati dal mercato. In fondo, se vi è un elemento di universalità nei diritti, questo consiste forse proprio nelle pratiche di mobilitazione finalizzate a rivendicare quelle classi di diritti che hanno permesso di rendere sempre più inclusiva la dimensione della cittadinanza come conseguenza, più che di una incontrastata linea evolutiva, di una mai conclusa (e inesauribile) «lotta per i diritti».

Note

¹ Carlo Mongardini, *Economia come ideologia*, Franco Angeli, Milano 1997.

² Angelo Panebianco, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna 2004, p. 24.

³ M. Rosaria Ferrarese, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna 2000, p. 14.

⁴ Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia* (1942), Edizioni di Comunità, Milano 1964, p. 257. Per una critica efficace alla concezione schumpeteriana della democrazia, cfr. Danilo Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 111 e sgg.

⁵ Charles Lindblom, *Politica e mercati* (1977), Etas, Milano 1979, p. 29.

⁶ Cfr. per esempio quanto sostengono James M. Buchanan e Gordon Tullock in *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale* (1962), il Mulino, Bologna 1998, pp. 63-64: «Una relazione economica, al pari di una relazione politica, rappresenta un esempio di cooperazione che coinvolge due o più individui. Il mercato e lo Stato sono entrambi strumenti attraverso i quali la cooperazione è organizzata e resa possibile. Nel mercato gli uomini cooperano attraverso lo scambio di beni e servizi per procurarsi un mutuo vantaggio. [...] Nel quadro della concezione individualistica dello stato l'azione politica o collettiva è fondamentalmente analoga, nel senso che due o più individui considerano reciprocamente vantaggioso unire le forze per conseguire determinati obiettivi comuni. In un senso molto realistico, essi scambiano "fattori produttivi" per assicurarsi un "prodotto" comune». Un approccio analogo, tipico della Virginia School of Public Choice, viene seguito da Anthony Downs, *Teoria economica della democrazia* (1957), il Mulino, Bologna 1988, e Mancur Olson, *La logica dell'azione collettiva* (1965), Feltrinelli, Milano 1983. Secondo Danilo Zolo, *Il principato democratico*, cit., p. 38, «il meno che si possa dire a proposito di questi interventi è che essi operano sulla base di assunzioni che riducono drasticamente la varietà delle motivazioni, delle aspettative e degli scopi sulla base dei quali operano gli attori politici effettivi in un regime di democrazia rappresentativa», scambiando «le ragioni egoistiche dell'azione politica con le ragioni egoistiche del comportamento economico».

⁷ Per una critica all'assimilazione della politica al mercato, cfr. Jon Elster, «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», in James Bohman e William Rehg, a cura di, *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1997, pp. 3-33, e Cass Sunstein, «Preferences and Politics», in *Philosophy & Public Affairs*, n. 1, 1991, pp. 3-34.

⁸ Di concezione «minimalista» della democrazia parla Adam Przeworski, «Minimalist Conception of Democracy», in Ian Shapiro e Casiano Hacker-Cordón, a cura di, *Democracy's Value*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 23-55. Cfr. anche Georg Sørensen, *Democracy and Democratization*, Westview Press, Boulder (Col.) 1993, cap. 1, e Anna Pintore, *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁹ Crawford B. Macpherson, *La vita e i tempi della democrazia liberale* (1977), il Saggiatore, Milano 1980, p. 93.

¹⁰ Michael Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Feltrinelli, Milano 2003, p. 57.

¹¹ Ellen M. Wood, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹² Mauro Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999, cap. 5.

¹³ Tom Deluca, *The Two Faces of Political Apathy*, Temple University Press, Philadelphia 1995.

¹⁴ Michelangelo Bovero, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 102-103.

¹⁵ Pier Paolo Portinaro, «Profilo del liberalismo», appendice a Benjamin Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 152.

¹⁶ Jean-Paul Fitoussi, *La democrazia e il mercato* (2004), Feltrinelli, Milano 2004, p. 37: «Impedendo l'esclusione da parte del mercato, la democrazia accresce la legittimità del sistema economico e, limitando l'ascendente politico sulla vita dei cittadini, il mercato consente una maggiore adesione alla democrazia».

¹⁷ Isaiah Berlin, «Due concetti di libertà» (1958), in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano

1989, pp. 185-241. Su Berlin, cfr. Alan Ryan, *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, Oxford 1979; Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon, Oxford 1994; John Gray, *Berlin*, Harper Collins, London 1995; Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà* (1998), Carocci, Roma 2000.

¹⁸ David Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo stato moderno al governo cosmopolitico* (1995), Asterios, Trieste 1999, pp. 175-176.

¹⁹ Danilo Zolo, «Libertà, proprietà e uguaglianza nella teoria dei "diritti fondamentali"», in Luigi Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 62.

²⁰ Cfr. per esempio John Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 271 e sgg.

²¹ Luigi Ferrajoli, «I fondamenti dei diritti fondamentali», in *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, cit., p. 292.

²² La «nautonomia» viene definita da D. Held come «l'asimmetria nella produzione e nella distribuzione di opportunità di vita che limita e disgrega le possibilità di partecipazione politica. Con l'espressione "opportunità di vita" intendo le opportunità per un individuo di ottenere una parte delle remunerazioni, delle opportunità e dei beni prodotti socialmente in campo economico, culturale e politico, e tipici della comunità in cui egli vive» (*Democrazia e ordine globale. Dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, cit., pp. 175-176).

²³ Amartya Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (1999), Mondadori, Milano 2001. La distinzione è stata ripresa anche da Ralf Dahrendorf dal punto di vista delle *chances* di vita da considerare come lo strumento più adatto a valutare il benessere umano. «Le chances sono anzitutto opzioni e quindi possibilità di scelta [...]. Le opzioni sono in primo luogo diritti positivi, *entitlements*, come li chiama anche Sen. Uno di tali diritti è quello elettorale, che però rimane vuoto se non esistono più candidati o partiti fra i quali scegliere. L'altra faccia delle opzioni è perciò l'esistenza di un'offerta, di *provisions*. Le opzioni sono *chances*, vale a dire che possono essere o non essere colte» (*Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 8).

²⁴ Anna Pintore, *I diritti della democrazia*, op. cit., p. 89. Cfr. anche Gianluigi Palombella, *L'autorità dei diritti*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 56: «La sostanza della democrazia è solo il principio di autolegislazione, e non la costituzione, né, in sé, l'idea dei diritti fondamentali».

²⁵ Ivi, p. 90.

²⁶ Thomas H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), Laterza, Roma-Bari 2002.

²⁷ Martin Bulmer e Anthony M. Rees, a cura di, *Citizenship Today. The Contemporary Relevance of T.H. Marshall*, Ucl Press, London 1996.

²⁸ Danilo Zolo, «Libertà, proprietà ed uguaglianza nella teoria dei "diritti fondamentali"», op. cit., p. 68.

²⁹ Marco Rangone, «Rischio e responsabilità dell'azione economica», in Aa.Vv., *L'Italia flessibile*, manifestolibri, Roma 2003, p. 124. Cfr. anche Luciano Gallino, *Il costo umano della flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2001.

³⁰ Jurgen Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (1998), Feltrinelli, Milano 1999, p. 18.

³¹ Ivi, p. 38.

³² Amartya Sen, *La libertà individuale come impegno sociale* (1990), Laterza, Roma-Bari 1997, p. 57.

Lascito di Derrida

di Gayatri Chakravorty Spivak

È troppo presto per dirlo. E l'idea di lascito è troppo legata a un'eteronormatività negativa. Quando «erede» si estende fino a includere entità impersonali come le fondazioni, da letterale la norma diventa metaforica. Tuttavia anche la nozione più letterale di erede è metaforica nella misura in cui un lascito è ciò che, nell'eteronormatività, promette una continuità immaginaria per un individuo, successione, immortalità, trascendenza. Abbiamo un migliaio di parole, per cui la metterò giù senza giri di parole, e verrò fraintesa (d'altra parte le argomentazioni sottili ed estese vengono anch'esse, e necessariamente, fraintese. Il che è ciò che bisogna intendere. Poco importa): le donne forse ereditano diversamente.

Il *Lascito di Freud*, che risale alla fine degli anni Settanta, situa gli sforzi di trasmettere un movimento con un nome entro una contraddizione performativa.¹ L'ultima frase del passaggio che segue coglie quanto sia semplicistico credere nel lascito di qualcuno: «Ci si dà allora il proprio movimento, si eredita da se stessi per sempre, le provvisioni bastano perché il fantasma almeno possa sempre passare alla cassa. Gli sarà sufficiente pronunciare un nome che garantisca una firma. O almeno così si crede».² Derrida è attento, in questo brano, a non fare la scelta della decostruzione, a non firmare con il proprio nome.³ Una cautela ripresa da una precedente dichiarazione nella *Grammatologia*: «Per noi pensiero è qui un nome perfettamente neutro, un bianco testuale, l'indice necessariamente indeterminato di un'epoca a venire della *différance*».⁴

Della silenziosa Sophie, la figlia che muore a ventisei anni, Derrida scrive, in *Lascito di Freud*, che «la lotta per il “possesso esclusivo” della figlia (madre) morta impazza a destra e a manca».⁵ Il che fa il paio con le sue parole sulle madri: «La figura senza figura, il nome senza nome della madre ritorna alla fine dei conti [...] La madre seppellisce tutti i suoi».⁶ Questa riflessione sulle madri viene portata avanti criticamente in *Glas*, in *L'oreille de l'autre*, in *Circonfession*, insieme alla critica di un'eredità che Derrida è obbligato a mettere in atto [*to perform*]. Le donne forse non ereditano affatto.

La nozione di *hantologie*, in *Spettri di Marx*, tiene conto di un'«interpretazione

performativa» più diretta come una sorta di eredità spettrale.⁷

Un altro taglio all'eredità si trova nel pezzo di Derrida in memoria di Foucault.⁸ *Être juste avec* – essere giusti con, rendere giustizia a – un predecessore con cui si ha una relazione profonda e tuttavia ambivalente. Foucault non potrebbe aver scritto senza Freud. Avrebbe dovuto essere *juste* con lui. Credo che questo sia il rispetto messo in atto [*performed*] da Derrida verso Heidegger in *Dello spirito*.⁹

Derrida non voleva che i suoi seguaci trovasse nella decostruzione la forma ultima del *politically correct*. Cito spesso due passaggi esemplari: «Si dice con troppa leggerezza: decentrare il soggetto [...]. Non cambia una virgola dell'assiomatica precedente: la denega *in blocco*, la conserva come una sopravvivenza, con gli opportuni ritocchi oppure, un giorno dopo l'altro, con compromessi dettati dalle circostanze. In tal modo, procedendo in modo troppo frettoloso, non si rende conto né ci si rende conto di alcunché».¹⁰ E poi il monito contro «una comunità di decostruzionisti rassicuranti, rassicurati, riconciliati con il mondo nella certezza etica, la buona coscienza, la soddisfazione del servizio reso e la coscienza del dovere compiuto (o, più eroicamente ancora, da compiere)?». ¹¹ La mia impressione sulla messa in opera della decostruzione l'ho inserita alla fine di un'appendice: «Gli scritti accademici sulla svolta etica di Derrida e il suo rapporto con Heidegger, con il postcolonialismo e con la decostruzione, nel raro caso in cui rischiano di mettersi all'opera infrangendo la propria cornice, non sono identici alla messa in opera della decostruzione al di fuori del calcolo formalizzante specifico dell'istituzione accademica».¹²

Questo è difficilmente un lascito. Si tratta piuttosto di «trovare una prova in luoghi improbabili», una prova laddove l'idea di provare è assurda: teleopoiesi – inviarsi all'altro distante: «Generazione per innesto, congiunta e simultanea, senza corpo proprio, del performativo e del constativo».¹³ È evidente il collegamento a Nietzsche, sempre alla ricerca dei suoi compagni, i filosofi del futuro.¹⁴ Ma c'è anche Kant, che scriveva da dentro i vincoli di un'accademia teologicamente a pezzi, Kant che pensava al soggetto illuminato come a «uno studioso davanti all'intero pubblico dei lettori».¹⁵ Da *Glas* in poi, questo invio è divenuto parte della performance dei testi di Derrida.¹⁶

Nel suo ultimo libro, *Stati canaglia*, Derrida ha parlato «sotto tortura», «squartato dalla ruota» di due questioni preliminari di cui per le prime 109 pagine non scrive.¹⁷ E ha osservato, da par suo, come ogni giro di ruota lo ponesse in una posizione contraria alla precedente. Anche questo era parte della tortura. Se avesse formulato le questioni, non sarebbe stato in grado di scrivere il libro. Prima questione: «Parlare democraticamente della democrazia, vorrebbe dire riguardo alla democrazia, per parlare in modo intelligibile, univoco, *sensato* della democrazia, farsi intendere da *chiunque* possa intendere la parola o le frasi che si formano con questa parola».¹⁸ Non solo da accademici frustrati, ma, letteralmente, proprio da tutti. Platone aveva messo gli arconti al di sopra della

legge, Aristotele non aveva risolto il problema del rapporto tra merito e numero, Kant aveva costruito la *cosmopoliteia* sulla guerra, e gli Stati Uniti... Donne e canaglie non sono mai state fatte entrare.

La seconda questione «assomiglia al rimorso di avere usato e abusato dell'espressione "democrazia a venire"». ¹⁹ Derrida inizia a leggere se stesso, a spiegare se stesso, a rivolgersi a chi verrà dopo di lui, e finisce così: «Democrazia a venire, salute!». ²⁰ Riproponendo, ancora una volta, l'imperativo performativo-constativo, legando di nuovo il sapere e il fare in un doppio legame. Possiamo dire solamente: «La democrazia è questo», con tutte le cautele possibili – constativo. Oppure: «Ci credo, prometto [...] agisco, comunque resisto, fatelo anche voi». ²¹ Derrida lega questo nodo con il suo lavoro precedente – la «a» di *différance* è la «à» di «à-venir», a venire. ²² Nel 1968, l'anno in cui fu pubblicato *La différence*, ogni cosa veniva vista come identificabile solo nella misura in cui era differente da ciò che non era e dunque il differ-ire (la *différance*) era il (non)-nome delle cose; nel 2003 la democrazia è differente da se stessa vista in quanto tale, e per questo è sempre a venire. Il constativo (così vanno le cose) si congiunge con il performativo (bisogna farle andare, perché la democrazia è sempre un non ancora). Troppo presto per dirlo. Come abbiamo visto, questa possibilità è già presente nella *Grammatologia*. Lì, Derrida parla di «*différance* a venire». Se questo è un lascito, ci chiede di guardare avanti.

Ma chi può sopportare di ereditare una simile tortura? Platone l'ha evitata con gli arconti, Aristotele con il dibattito merito/numero, Kant con la guerra. Come ci ha detto Lacan, l'eroe non lascia nessun lascito. ²³ Passiamo alla letteratura, meno eroica grazie a Dio, della filosofia.

In un'intervista contenuta in *Acts of Literature* di Derek Attridge, Derrida parla della letteratura come di un'arma a doppio taglio: «La libertà di dire ogni cosa è un'arma politica molto potente, ma che potrebbe farsi immediatamente neutralizzare in quanto *fiction*». ²⁴ Più avanti Derrida parla di come la letteratura sia «sospesa» rispetto al riferimento: «*Sospesa* significa *sospensione* [*suspense*], ma anche *dipendenza*, condizione, condizionalità». ²⁵ Eccoci di nuovo nel doppio legame: non dobbiamo essere verificabili, ma dipendiamo dal riferimento. Lavoriamoci su. Forse questo sarà il lascito di Derrida: una cura infinita nel vedere entrambi i lati, e poi correre un rischio. Sulla base di quale verità? È troppo presto per dirlo.

traduzione dall'inglese di Davide Zoletto

Note

¹ Jacques Derrida, «Lascito di Freud», in *Speculare – su «Freud»* (1980), Raffaello Cortina, Milano 2000.

² Ivi, p. 56.

³ Ivi, pp. 54-55, 58-59, 69, 81.

⁴ Id., *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1998², p. 139 (traduzione modificata).

- ⁵ Id., «Lascito di Freud», cit., p. 84.
- ⁶ Ivi, p. 87.
- ⁷ Id., *Spettri di Marx* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 73.
- ⁸ Id., «Essere giusti con Freud», in *Ogni volta unica, la fine del mondo* (2003), Jaca Book, Milano 2005, pp. 95-105.
- ⁹ Id., *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), Feltrinelli, Milano 1989.
- ¹⁰ Id., *Mochlos o il conflitto delle facoltà* (1980), in *aut aut*, 208, 1985, p. 20 (traduzione modificata).
- ¹¹ Id., «Passioni. "L'offerta obliqua"» (1992), in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, p. 110.
- ¹² Gayatri C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale* (1999), Meltemi, Roma 2004, p. 437.
- ¹³ Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 46.
- ¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), Adelphi, Milano 1976.
- ¹⁵ Immanuel Kant, «Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?» (1784), in *Scritti politici*, Utet, Torino 1965², p. 143.
- ¹⁶ Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974.
- ¹⁷ Id., *Stati canaglia* (2003), Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 25-40 e *passim*.
- ¹⁸ Ivi, p. 109. Non posso qui soffermarmi sulle virgolette e sulla loro funzione nel testo.
- ¹⁹ Ivi, p. 111.
- ²⁰ Ivi, p. 165. L'inglese *greeting* non può rendere la complessità del francese *salut*, che Derrida collega alla problematica della democrazia.
- ²¹ Ivi, p. 137.
- ²² Ivi, p. 158.
- ²³ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), Einaudi, Torino 1994, p. 315.
- ²⁴ Derek Attridge, a cura di, *Acts of Literature*, Routledge, New York 1992, p. 38.
- ²⁵ Ivi, p. 48.

Tradurre Freud?

di Antonello Sciacchitano

Dottore, Lei non troverà mai un editore che pubblichi un libro del genere. Con leggero accento di rimprovero le parole mi furono rivolte dal direttore commerciale di una media casa editrice italiana. Cosa avevo combinato? Nulla di particolarmente trasgressivo o rivoluzionario. Circa dieci anni fa, su suggerimento di un'amica, che lo riteneva utile come segnale di allerta per i filosofi che praticano i testi freudiani, avevo raccolto in un libretto alcuni errori di traduzione delle italiche *Opere di Sigmund Freud*. Proposi poi il manoscritto ad alcuni editori. La maggior parte di loro non mi rispose. Uno si prese la briga di comunicarmi la risposta di un suo lettore, che apprezzava il testo e ne denunciava alcuni ragionevoli limiti, ma non ne fece nulla.

Le parole riferite furono pronunciate nel gran teatro del Salone del libro di Torino dove mi ero recato in pellegrinaggio per tentare di piazzare il mio libretto. Stupito dalla sicurezza, chiesi ingenuamente la ragione dell'oracolo. La risposta, che esito a riferire, neppure tanto velatamente faceva riferimento all'esistenza di una lobby – ebraica, si intuiva – che gestirebbe il patrimonio freudiano e non avrebbe permesso interferenze, tanto meno correzioni della propria linea culturale. Semplice, forse troppo semplice.¹

Personalmente sono poco incline a sottoscrivere ipotesi paranoiche di tipo persecutorio. A quelle *ad hominem*, anche quando l'*homo* fosse *deus*, preferisco le ipotesi strutturali. Non esiste nessuno che perseguiti il povero dottor Sciacchitano, frustrando i suoi sforzi culturali. Anche se, nel caso, le cose sembravano andare proprio come aveva profetizzato quel simpatico direttore. Infatti, il libretto non trovò editori, o meglio, anzi peggio, ne trovò uno che mi promise di pubblicarlo, ma poi si pentì della promessa e, per motivi che ignoro, non si fece più trovare al telefono. Stanco e deluso abbandonai l'impresa. *Wozu?* mi chiedevo. Per chi e per che cosa dovevo sbattermi tanto? Da tempo avevo rinfocolato quel poco di tedesco che avevo imparato da piccolo alla scuola tedesca di via Boscovich a Milano, e leggevo ormai Freud in originale. Mi bastava e avanzava.

Particolare curioso, forse illustrativo. I colleghi, già al corrente del mio affaccendamento intorno al «Freud tedesco», mi lasciavano in pace. Al più, quando in pubblico citavo Freud dal testo originale, mi gratificavano con

impercettibili ma diffusi risolini. Volevano inequivocabilmente dire: «il solito fissato». Poveri, li capisco. Erano Abf, analisti-ben-formati. Avevano speso decenni di formazione con notevoli oneri anche finanziari. Ormai per loro Freud era quel che gli avevano picchiato in testa le rispettive scuole di formazione. Non avevano la minima intenzione di fare la fatica di disimpararlo, seguendo le opinabili correzioni di un dilettante di tedesco. Dovevo convincermi. Per gli analisti italiani *Besetzung* sarebbe rimasto per sempre «investimento», anche se il termine tedesco è più ampio di quello italiano, non avendo solo riferimenti finanziari,² ma è connotato nel senso di «occupazione» sia militare di un territorio sia commerciale di una via di comunicazione, specialmente telefonica. In dieci anni ricevetti una sola richiesta di controllo del testo di Freud. Si trattava della parola, veramente difficile da tradurre in italiano, *Urteilsverwerfung*, che compare nello scritto metapsicologico sulla rimozione. Decisamente poco.

Tutto finito, allora?

Sì e no. Con il passare del tempo mi sono convinto dell'ingenuità della mia impresa. Ancora oggi non torno volentieri sull'argomento, come sanno in redazione di *aut aut*. Mi sembra che l'operazione da me tentata sia stata per lo meno inutile, se non poco ragionevole. Come era prevedibile, ho avuto modo di controllare altre traduzioni di testi tedeschi, scientifici, letterari, filosofici e altro. Ho constatato strafalcioni della stessa gravità di quelli ricorrenti nelle *Osf*. Non c'entra Freud, allora. C'entra la lingua tedesca, che è ben distinta e distante dall'italiana. Inutile fare il *Besserwisser*, che corregge gli errori del mondo. C'è una sola cosa da fare: semplicemente studiare la lingua e *amen*.

Eppure...

In quanto segue vorrei sfruttare l'occasione offertami dalla discussione avviata in redazione sul problema della traduzione – praticamente tutti i redattori di una rivista di cultura sono di necessità anche traduttori – per proporre alcune brevi considerazioni su quel genere letterario trasversale che è la traduzione, riferendomi in particolare alla traduzione dei testi psicanalitici. Perché questa scelta? Non è giustificata solo dal mio interesse professionale. I testi analitici sono interessanti, non tanto per i contenuti, per lo più stranoti, ma per la forma. Formalmente presentano almeno una peculiarità strutturale che li differenzia, da una parte dai testi strettamente scientifici e, dall'altra, da quelli letterari e filosofici. Infatti, forse con l'unica eccezione di alcuni testi freudiani, sono dottrinari.³ Presuppongono il maestro.⁴

Contrariamente a quanto afferma Benjamin, un testo scientifico si può tradurre alla lettera, cioè, per dirla con lui, passando da testo a testo. La ragione è che il testo scientifico non è metaforico ma metonimico. La sua scrittura è retta da leggi di concatenazione lineare dei termini. Le catene significative scientifiche si possono trasferire di peso da lingua a lingua, o meglio, dalla sottolingua scientifica di una lingua a quella dell'altra. Non c'è problema di

commutazioni metaforiche che ostacolano il procedere lineare della traduzione. Non rappresentano difficoltà neppure i termini tecnici. Una buona traduzione scientifica prevede, almeno potenzialmente, un glossario che determini in modo univoco il significato dei termini tecnici.⁵

Il Benjamin del *Compito del traduttore* ha in mente, invece, la traduzione letteraria. Fa ruotare il suo saggio intorno alla problematica che essa pone. La traduzione di un testo letterario (o filosofico) non si fa da testo a testo, ma – è la tesi tipica di Benjamin – da lingua a lingua.⁶ La ragione è che il testo letterario è metaforico. Essendo commutatori di significato, che a sua volta dipende dalla lingua *in toto*, le metafore funzionano diversamente da lingua a lingua. Una metafora comune nella lingua italiana come «un cuore d'oro» non esiste in francese o in tedesco. Non si può tradurre alla lettera. Va reinventata. Per tradurre un testo letterario bisognerebbe procedere come usava Freud. Il traduttore legge una pagina. Poi chiude il libro. Infine riscrive la pagina nella propria lingua come se fosse il nuovo autore del testo.⁷

Per strana analogia vengono in mente a questo proposito i tre momenti del tempo logico di Lacan: vedere, comprendere, concludere, corrispondenti a leggere, comprendere, tradurre. Lacan ideò la tripartizione del tempo epistemico in relazione all'enigma proposto ai tre prigionieri di indovinare il colore del disco – bianco o nero – che portano sulle spalle. Forse non è un caso. In fondo, anche tradurre un testo letterario è un'operazione di scioglimento di enigmi. A cominciare dall'enigma dell'anima (letteralmente *psicanalisi* significa *scioglimento dell'anima*), la psicanalisi scioglie enigmi psichici. Giustamente, allora, proprio da Freud ci proviene l'indicazione preziosa sulla natura della pratica della traduzione dei testi analitici.

Un testo analitico è intraducibile da testo a testo. In Italia l'esempio paradigmatico del fallimento dell'approccio letterale è la traduzione degli scritti di Lacan. Curiosamente la fallacia *ad litteram* si è riprodotta, pare indipendentemente dall'esempio italiano, in Germania.⁸ I risultati sono davanti agli occhi di tutti. In nome di una pretestuosa fedeltà al testo si producono testi illeggibili, che a tutti gli effetti tradiscono lo spirito dell'insegnamento del maestro.⁹ Oggi, a conferma dell'avvenuto «tradimento», entrambi i traduttori, italiano e tedesco, dichiarano di non potere andare più avanti con Lacan.

Qualcuno potrebbe precipitarsi a concludere che i testi analitici sono intraducibili alla lettera, perché non sono scientifici. Sarebbe una conclusione affrettata, perché manca la controprova. Infatti, credo di non sbagliare affermando che *non* abbiamo esempi di traduzioni letterarie di Freud, cioè da lingua a lingua nel senso di Benjamin. Non ne è un esempio neppure la recente prova, che pure era doveroso tentare, di ritradurre alcuni passi di Freud, quelli metapsicologici, operata da Michele Ranchetti. Quel che abbiamo di fronte sono solo esempi di traduzione *dottrinaria*. Sia la *Standard Edition*, universalmente nota come SE, sia le *Osf*, che la riproducono in italiano, non sono né testuali né

letterarie. Sono traduzioni pesantemente ideologiche. Mirano principalmente a trasmettere la «dottrina» freudiana ortodossa così come è andata progressivamente configurandosi all'interno dell'International Psychoanalytical Association, addirittura indipendentemente dai testi lasciati da Freud.

Potrei sostenere la mia tesi con considerazioni di contenuto. Per esempio, fu certamente una scelta, oltre che autoritaria, dottrinaria (per non dire ridicola), invano avversata da alcuni del *team* dei traduttori, quella di Musatti di imporre la traduzione di *Kastrationskomplex* con «complesso di evirazione». Potrei poi passare a valutazioni meno contenutistiche sullo stile e la retorica della traduzione. Che è una traduzione professorale, polverosa, pretenziosa. La sua pretesa è di adeguarsi al modello del trattato scientifico. Quantitativamente parlando, allunga il brodo di almeno un dieci per cento. Si potevano tradurre le *Gesammelte Werke* con un volume in meno.¹⁰ Inoltre, la scelta stilistica adottata dalle *Osf* non rende giustizia a Freud, che ha uno stile di scrittura veloce e un modo di argomentare indiziario e intuitivo molto affascinante. (Fanno eccezione, come dicevo in nota, i grandi saggi metapsicologici dove si avverte un Freud stilisticamente più affaticato.) Credo che la scelta di uno stile dottrinario abbia arrecato più danno al freudismo degli errori di traduzione dei singoli termini: *Kastration*/evirazione, *Besetzung*/investimento ecc., di cui trattavo nel mio non pubblicato libretto. Lo stile dottrinario inevitabilmente induce uno stile di pensiero conformista e non innovativo. Se i geronti dell'Ipa volevano garantire la conservazione del *depositum fidei* psicanalitico, al riparo dalle ricorrenti scissioni psicanalitiche, le italiane *Osf*, promosse dalla consociata italiana dell'Ipa, sono andate nella direzione giusta. Hanno reso un buon servizio alla «destra» psicanalitica in generale, e alle scuole di psicanalisi in particolare.¹¹

Ma preferisco appoggiarmi su un dato formale più semplice da registrare e più convincente, per me addirittura decisivo: il fattore tempo. Il tempo è galantuomo, si dice. In questo caso dice la verità. Le *Osf*, come la *SE*, sono traduzioni dottrinarie *perché* sono immutabili e incorreggibili. La *SE* dura immutata dall'inizio degli anni Cinquanta a oggi; le *Osf* dall'inizio degli anni Settanta a oggi. Più durature di loro sono solo le bolle papali. La scienza si corregge e cambia nel tempo. La teoria darwiniana non si formula più come a metà del secolo scorso. La dottrina, anche quella psicanalitica, invece, è eterna, non cambia, *ergo*... *Ergo* non bisogna criticare, forse neppure riformare, le traduzioni di Freud esistenti. Bisogna lasciarle al loro destino. Che è segnato, essendo quello di ogni catechismo: o lentamente decadere come fossili di un'ortodossia già superata sul nascere, o accettare che porgano occasioni scismatiche di eterodossia. Personalmente nessuna delle due alternative, che mi sembrano entrambe religiose, mi attrae.¹² Credo, invece, che occorra lavorare a trasformare, vivificandola dal di dentro, magari a costo di dolorose potature (e penso alle cosiddette topiche), l'invenzione freudiana. Bisogna avere il coraggio di dire e dimostrare quel che la psicanalisi è: una scienza, una filosofia, una

prova letteraria o altro. Chi mi legge conosce la mia scelta. Ma una scelta va fatta, non si può procrastinare. La decisione va presa subito.

Prima però bisogna riconoscere la difficoltà specifica della trasmissione della psicanalisi, di cui le impasse di traduzione sono solo una, e forse non la più importante espressione.

La psicanalisi è una pratica di scrittura. Per esistere non le serve altro che scriversi.

Intendiamoci. Il riferimento non è logocentrico. Con «scrittura» non va intesa solo la scrittura della parola, in particolare della parola alfabeticamente trascritta. Sono prodotti di scrittura sia il silenzio sia la cancellazione della traccia scritta – come ha insegnato Derrida. Ma è scrittura il legame sociale stesso, quello per esempio che si scrive con il voto alle elezioni. L'idiozia, non solo l'ingenuità, del mio libretto, con la sua pretesa delirante di correggere le traduzioni di Freud, fu di averlo scritto su carta, senza la copertura di un'istituzione alle spalle: o un giornale o un istituto universitario o una scuola di psicoterapia. Prima che su carta dovevo *inscrivere* il mio testo nel tessuto sociale del transfert collettivo verso la psicanalisi, innanzitutto nel transfert dei giovani. Purtroppo, non avendo una particolare vocazione all'insegnamento, ho sempre trascurato questo fattore. Le istituzioni classiche della psicanalisi lo sanno bene e meglio di me. La loro dottrina psicanalitica, prima che nei libri (chi non ricorda il motto *l'analisi non si fa per iscritto?*), si *inscrive* nelle varie pratiche di indottrinamento dei catecumeni: l'analisi personale, l'analisi didattica, l'analisi di controllo, i congressi. Sono tutti riti di conferma, addirittura liturgie cresimali, che si tradurranno letteralmente da lì a poco nei cerimoniali terapeutici del giovane analista. Sono tutte pratiche di conformazione, per non dire di conformismo, affatto esterne al vero sapere psicanalitico, quello che sa ridurre il dolore psichico.

Allora, se la psicanalisi è scrittura,¹³ è tutto chiaro. Se la pratica di traduzione passa per la scrittura istituita dal legame sociale istituzionale (della scuola o dell'associazione professionale), i risultati non possono essere che la *se* o le *Osf* come le conosciamo. Prima della «nuova scienza», come la chiamava Freud, la loro scrittura anchilosata e obesa testimonia il legame sociale, oppressivo e castrante, vigente e vivente all'interno delle istituzioni psicanalitiche ufficiali. Se le cose stanno così, è inutile ribellarsi e contestare la gerontocrazia che impone di tradurre *Kastrationskomplex* con «complesso di evirazione». Per produrre nuove traduzioni di Freud non resta che inventare nuovi legami sociali, alternativi a quelli istituzionali. E non penso, come il mio direttore editoriale, a qualche lobby. Non parlo di istituire una qualsiasi contro-lobby. Mi riferisco alla complessa dialettica epistemica che la psicanalisi instaura,¹⁴ fatta di supposizioni di sapere, di volontà di ignoranza, di compiacenza nell'essere ingannati, di escogitazioni di etero e autoinganni, di applicazione di superstizioni e luoghi comuni, di giustificazioni ideologiche forsennate, di illusioni inestirpabili, nonché, in minima parte, di esercizio del dubbio e

passione per la ricerca autonoma. Ho in mente la trama del tessuto sociale che alimenta la pratica psicanalitica autentica, quella sorta di divenire epistemico che, come il fiume eracleo, bagna le istituzioni analitiche e a cui esse si abbeverano prosciugandolo e a volte inquinandolo. Se l'epistemologia socialmente diffusa della psicanalisi cambierà, cambieranno anche le traduzioni di Freud, automaticamente e senza drammi.

La mia speranza, benché condizionata da un «se», è grande. Confido in un evento che prima o poi si verificherà. Ammetto di essere in preda a «dubbiosi desii», come li chiamava Dante nel v canto dell'*Inferno*, o a un *wishful thinking*, come si dice nella lingua della SE. Ma quel che è certo è che non si può tenere a lungo la fiaccola sotto il moggio. Ci sarà comunque un evento epocale, che molto probabilmente io non vedrò. Prima o poi alcuni *giovani* scienziati, indipendentemente dal campo in cui operano – saranno fisici, chimici, biologi, matematici, psicologi o sociologi – si accorgeranno di Freud. Lo leggeranno «dietro» le traduzioni dottrinarie, «dentro» la loro stessa pratica scientifica.¹⁵ Scopriranno che esiste una nuova possibilità di ricerca, che esiste cioè «la nostra nuova scienza», come la chiameranno i nuovi freudiani. E cominceranno a praticarla, cioè a scriverla, senza necessariamente passare per i riti di indottrinamento di questa o quella istituzione, di questa o quella scuola.¹⁶ I nuovi analisti non saranno costretti a passare da analisi personali e analisi di controllo o didattiche, non dovranno sorbirsi congressi né sottomettersi a estenuanti riti di passaggio.¹⁷ Senza privilegiare né abolire queste pratiche tradizionali di accesso al discorso analitico,¹⁸ per scrivere la psicanalisi agli analisti del futuro basterà il confronto e la correzione reciproca all'interno di un legame sociale diffuso, debole¹⁹ e poco codificato.²⁰

In questa ottica il concetto stesso di traduzione verrebbe fortemente indebolito, quasi privato della sua ragion d'essere «ontologica». Non vi sarebbero, infatti, canoni ufficiali di traduzione, per esempio quelli implicitamente posti dalla dottrina «linguistica» dell'inconscio alla Lacan. Addirittura e paradossalmente non vi sarebbero testi da tradurre. L'interpretazione analitica non opererebbe traducendo testi dall'inconscio al conscio, ma promuovendo la transizione soggettiva del sapere da uno stato epistemico imperfetto, in cui il soggetto non sa *ancora* di sapere (o sa meno bene), a uno stato epistemico compiuto, in cui *ora* sa (o sa meglio). Diventando epistemica, la funzione del tempo si soggettivizzerebbe. Perdendo le caratteristiche di tempo cronometrico e spazializzato di marca positivista, sarebbe il tempo stesso a inaugurare per il soggetto uno spazio epistemico nuovo, chiaro e distinto.²¹ Sarebbe uno spazio diverso da quello vagamente filosofico della prima topica freudiana: Conscio, Preconscio e Inconscio, i cui termini estremi restano indefiniti.²²

Sarà analisi selvaggia? Forse, ma non sarà certamente «servaggia», cioè al servizio del potente di turno. La psicanalisi funzionerà come tutte le altre

scienze, senza maestri, veri o supposti. E come nelle scienze, anche nella psicanalisi non ci sarà problema di traduzione. O meglio, essendo scomparsi i testi dottrinari, ci sarà il normale problema di traduzione di testi scientifici, letterari e filosofici, eventualmente corretti e rivisti.

Note

¹ La paranoia è l'arte di travestire l'ignoranza con il falso sapere. Il luogo comune ignora che un Bettelheim non si riconosceva nelle traduzioni inglesi della *Standard Edition* di testi freudiani, che aveva letto da giovane – si potrebbe dire – *statu nascenti*.

² Per esempio, *setzen auf Rot* significa puntare sul rosso alla roulette.

³ La contrapposizione tra scienza e letteratura è schematica, ma coglie un tratto specifico del percorso intellettuale di Freud, che all'inizio della carriera di psicanalista si lamenta di riuscire a scrivere i propri casi clinici solo come novelle e non come protocolli scientifici. «Non sono sempre stato psicoterapeuta [...] e mi colpisce che le storie cliniche da me scritte si leggano come novelle, mancando per così dire del marchio dell'autentica scientificità» (Sigmund Freud, «Studien über Hysterie», 1895, in *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, vol. 1, p. 227). A tutti gli effetti la prosa di Freud è quella del narratore. Coartata nella forma del trattato o del saggio scientifico (si veda per esempio *L'io e l'Es*) perde gran parte di intelligibilità. Resta irrisolto l'interrogativo: i testi freudiani sono scientifici, letterari o dottrinari? La questione non si può affrontare in margine a una nota.

⁴ Forse vale la pena ricordare che i testi scientifici non presuppongono alcun maestro ma l'infinita correggibilità. In questo modo incorporano la «cosa infinita».

⁵ Che potremmo perciò definire «metafore morte» o sterili, in quanto sono portatrici di un significato sì diverso da quello comune, ma congelato in una definizione ben definita, che non tollera usi impropri o metaforici. Per esempio, il termine «metabolismo» indica la trasformazione biochimica con trasferimento energetico e non si presta a indicare il concetto di «cambiamento» di cui fa uso Aristotele nella *Fisica*.

⁶ Benjamin precisa che la traduzione non fa comunicare una lingua con l'altra, ma fa «lievitare» (*hinaufwachsen*) la lingua originale in una sfera linguistica superiore e pura, una sorta di «terra promessa ma interdetta, dove le lingue si riconciliano e si compiono». Cfr. Walter Benjamin, «Die Aufgabe des Übersetzers» (1921), in *Walter Benjamins gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, vol. IV-1, pp. 14-15. In realtà, secondo Benjamin, non si tradurrebbe neppure da lingua a lingua ma da una lingua a una terza lingua più pura – la lingua della verità – dove la lingua di arrivo mette in risonanza (*Widerhall*) la lingua di partenza.

⁷ Jones narra che Freud tradusse così il saggio sulla libertà di Stuart Mill Jr. Chi mai trovasse o abbia trovato questa traduzione freudiana è gentilmente pregato di segnalarmelo.

⁸ Forse sia in Italia sia in Germania attecchì la pretesa di un *commentaire littéral*, sotto la cui insegna esordirono i primi Seminari privati di Lacan sui casi clinici di Freud. Sul commento come pratica umanistica, finalizzata al mantenimento dell'ortodossia attraverso e come una disciplina, ci sarebbe molto da dire. Per il *commentaire littéral de Freud* cfr. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 364. Come si sa l'istanza della lettera è il mito fondatore del logocentrismo lacaniano.

⁹ Curiosamente proprio in Germania è rimasto lettera morta l'insegnamento di Benjamin. «La letteralità sintattica getta del tutto alle ortiche ogni restituzione di senso e rischia di portare dritto dritto all'inintelligibilità», Walter Benjamin, «Die Aufgabe des Übersetzers», cit., p. 17.

¹⁰ Ma le *Os* non traducono le *gw*, traducono la *se*, nel senso che immergono la lettera delle *gw* nello spirito dottrinario della *se*.

¹¹ Ovviamente sorge spontanea la domanda come possa l'Ipà difendere i tedeschi dalla lettura di Freud. In questo caso la barriera linguistica è sostituita dai manuali di psicanalisi e dai commenti ufficiali ai «sacri testi».

¹² Intesa come programma di ricerca, l'eterodossia è poco innovativa. Produce varianti dell'ortodossia, senza modificare l'impianto del paradigma e per lo più impoverendolo.

¹³ La tesi è autenticamente freudiana. Nel capitolo VII della *Traumdeutung* Freud disegna un modello di apparato psichico come scrittura polistratificata. L'apparato psichico è un libro, che si può scrivere/leggere pagina dopo pagina (spostamento) o a blocchi di pagine (condensazione). A differenza dei libri già scritti l'apparato psichico è ricorsivo, cioè contiene pagine che contengono le istruzioni per scrivere/leggere altre pagine.

¹⁴ A questo proposito Freud parlerebbe di fattore economico o quantitativo. Sul punto non posso dilungarmi qui.

¹⁵ Non sto pensando all'«applicazione» della psicanalisi alla fisica, alla biologia, alla sociologia, ma alla possibilità di «reinvenzioni» diverse della psicanalisi all'interno delle diverse scienze.

¹⁶ Sto presagendo il passato, cioè quanto già Freud realizzò con la propria autoanalisi. La difficoltà delle istituzioni psicanalitiche a localizzare l'autoanalisi freudiana all'interno dei propri schematismi dipende dal fatto che Freud applicò a se stesso una procedura scientifica. Ma lo schematismo istituzionale non sa nulla di procedure scientifiche.

¹⁷ Il riferimento è alla famigerata *passee*, inventata da Lacan nella sua scuola: un supplizio, inutile per gli allievi, che serviva a dimostrare quanto era bravo il maestro. I riti conseguono alla struttura, non la fondano. Perciò sono degli *optionals* utili alla vita comunitaria. L'opzione religiosa nasconde la struttura sotto il manto del rito.

¹⁸ Passare per il divano presenta il rischio della conformazione a una dottrina di scuola, non passare presenta il rischio di ridurre la psicanalisi a un puro esercizio intellettuale, disancorato dall'esperienza. *Tertium datur?* Forse, ma si dà per una porta stretta. Lacan diceva che un'analisi deve fallire bene.

¹⁹ Sul calco della freudiana *Laienanalyse* avrei voluto scrivere «legame laico». Non l'ho fatto perché in italiano la parola «laico» non è laica. Non si contrappone a «non specialistico», come in tedesco, ma a «religioso» e introduce implicitamente nel discorso una connotazione clericale alla stregua di «secolare». Il legame sociale debole è semplicemente «civile». In Antonello Sciacchitano, «*Pensiamo, dunque sono*». Note sul legame sociale epistemico», in Maria Vittoria Lodovichi e Antonello Sciacchitano, a cura di, *Il legame sociale tra psicanalisti*, Ets, Pisa 2003, pp. 199-225, ho cercato di ricondurre la civiltà del legame sociale al lavoro del sapere. Freud avrebbe parlato di *Kulturarbeit*.

²⁰ Sto parlando di vera psicanalisi, cioè della scienza dell'oggetto del desiderio, non di semplice introspezione, per esercitare la quale non occorre né un particolare legame sociale né tanto meno una pratica scientifica. Seguendo Foucault, si potrebbe mostrare come la sopravvalutazione dell'introspezione sia la degenerazione, disancorata dal proprio legame sociale, dell'*ermeneutica di sé*, introdotta nella cultura occidentale dallo spirito comunitario cristiano dei primi secoli, a cominciare dal monachesimo, attraverso la pratica della confessione penitenziale.

²¹ Nuovo e antico, cioè cartesiano. La transizione epistemica dal meno al meglio saputo è il tema di fondo dell'*Etica* spinoziana. La quale propone una concezione di falso, non come contrario del vero, ma come sapere imperfettamente saputo. La concezione epistemica del falso è appropriata alla metapsicologia freudiana che opera prevalentemente con falsi ricordi, false percezioni, falsi amori, false prestazioni, in generale «falso» sapere.

²² L'indefinitezza o indefinibilità dei termini non sminuisce l'approccio scientifico. La nozione di insieme è indefinibile, pena incorrere in antinomie. Ma la nozione di insieme è feconda di teorie. Non altrettanto si può dire della nozione di inconscio.

I mattini grigi della tolleranza¹

di Michel Foucault

Questo breve testo di Foucault dedicato a Comizi d'amore e apparso in *Le Monde* del 23 marzo 1977 è solo apparentemente una tardiva recensione cinematografica del film-documentario girato da Pasolini nel 1963. È piuttosto una riflessione sul tipo di approccio che Pasolini aveva scelto per indagare criticamente il mutamento dei costumi sessuali in Italia, cui segue un rilancio filosofico su quello che Foucault chiama «regime della tolleranza». Pasolini, infatti, avrebbe registrato non tanto i contrasti prodotti dall'avanzare della modernità in un'Italia ancora legata al suo passato contadino e popolare, tra l'affrancamento dei costumi e le permanenze della morale cattolica, quanto il prendere forma di una diversa esperienza della sessualità che mette in gioco contemporaneamente maggiori libertà individuali e maggiore controllo. Sotto questo profilo, il film di Pasolini rappresenta agli occhi di Foucault un documento etnografico che appartiene a un periodo di transizione. Rispetto alle nostalgiche immagini bianco-e-nero che dipingono i presunti avanzamenti di un'Italia anni Sessanta approdata da poco al consumismo, Foucault indica con rapidità e inquietudine le zone grigie di una tardiva modernità e individua seccamente sia il movimento del quadrillage sociale esercitato da un potere sempre più anonimo e orizzontale, sia gli indizi delle forme nascenti di resistenza e di opposizione (non deve sfuggire il richiamo all'attualità presente nell'ultima riga del testo, là dove si evoca la contestazione bolognese del 1977). Ma il tema più scottante, articolato negli ultimi densi paragrafi dello scritto, è certamente il nesso eros-gioventù-democrazia, che avrebbe conosciuto importanti sviluppi nella successiva riflessione foucaultiana. In effetti, ciò che interessa Foucault – e che ritrova in Pasolini, pur mantenendo curiosamente il riserbo sulla questione gay – è «la grande saga dei giovani», rispetto alla quale i potenti strumenti delle scienze dell'uomo hanno progressivamente guadagnato precisione nel classificare e nel categorizzare, le tecniche politiche del controllo si sono sempre più raffinate nello scandagliare-controllare-reprimere, le strategie di marketing si sono fatte più aggressive nel plasmare immaginari e desideri: verso questa gioventù, divenuta punto di applicazione del potere, il potere stesso denuncia per contrasto la sua diffidenza. Il discorso di Foucault appare oggi a sua volta figlio di una stagione di lotte che si è conclusa lasciando dietro di sé una lunga onda di riflusso che non accenna a scemare, ma pare ricevere maggiore forza dalle contraddizioni del mondo globale. Da un lato, il nesso sessualità-potere si è riconfigurato nelle forme – fortemente mediatizzate – della teatralizzazione dell'osceno e della

spettacularizzazione del privato se non addirittura dell'intimo, al punto che i mattini grigi della tolleranza paiono aver precorso un'epoca notturna di godimento eccessivo e mortifero rappresentato alla piena luce del giorno (e c'è da chiedersi se non sia questo un possibile sviluppo degli scenari apocalittici immaginati da Pasolini in Salò, forse più di una biografia della nazione). Dall'altro lato, se il rapporto sessualità-potere assume nuove configurazioni, ciò non è neutro per i destini delle democrazie, poiché le forme della nuova razionalità economica e politica non possono che mirare alla ricostruzione eteronoma dell'affettività, facendo sempre più presa sulla «vita». Il biopotere ha certo bisogno della frammentazione e della disunione (dei soggetti, dei corpi, dei desideri), ma è esso stesso che ricostruisce funzionalmente i nessi e le relazioni. Di questa scomposizione e ricomposizione le giovani generazioni (e in esse ciascuno per sé, consegnato alla propria solitudine) stanno facendo, sul proprio corpo, un'esperienza drammatica e sradicante. Forse fino al punto che l'affermazione pasoliniana secondo la quale il coito è politico, appare oggi tanto più vera sotto il profilo diagnostico quanto effettivamente priva di rilevanza sotto quello dei costumi e della morale sessuale. [Raoul Kirchmayr]

Come nascono i bambini? Li porta la cicogna, da un fiore, li manda il buon dio, o arrivano con lo zio calabrese. Guardate il volto di questi ragazzini, invece: non danno affatto l'impressione di credere a ciò che dicono. Con sorrisi, silenzi, un tono lontano, sguardi che fuggono a destra e sinistra, le risposte a tali domande da adulti possiedono una perfida docilità; affermano il diritto di tenere per sé ciò che si preferisce sussurrare. Dire «la cicogna» è un modo per prendersi gioco dei grandi, per rendergli la loro stessa moneta falsa; è il segno ironico e impaziente del fatto che il problema non avanzerà di un solo passo, che gli adulti sono indiscreti, che non entreranno a far parte del cerchio, e che il bambino continuerà a raccontarsi da solo il «resto».

Così comincia il film di Pasolini.

Enquête sur la sexualité (Inchiesta sulla sessualità) è una traduzione assai strana per *Comizi d'amore*: comizi, riunioni o forse dibattiti d'amore. È il gioco millenario del «banchetto», ma a cielo aperto sulle spiagge e sui ponti, all'angolo delle strade, con bambini che giocano a palla, con ragazzi che gironzolino, con donne che si annoiano al mare, con prostitute che attendono il cliente su un viale, o con operai che escono dalla fabbrica. Molto distanti dal confessionale, molto distanti anche da quelle inchieste in cui, con la garanzia della discrezione, si indagano i segreti più intimi, queste sono delle *Interviste di strada sull'amore*. Dopo tutto, la strada è la forma più spontanea di convivialità mediterranea.

Al gruppo che passeggia o prende il sole, Pasolini tende il suo microfono come di sfuggita: all'improvviso fa una domanda sull'«amore», su quel terreno incerto in cui si incrociano il sesso, la coppia, il piacere, la famiglia, il fidanzamento con i suoi costumi, la prostituzione con le sue tariffe. Qualcuno si decide, risponde esitando un poco, prende coraggio, parla per gli altri; si avvicinano, approvano o borbottano, le braccia sulle spalle, volto contro volto: le risa, la tenerezza, un po' di febbre circolano rapidamente tra quei corpi che si

ammassano o si sfiorano. Corpi che parlano di loro stessi con tanto maggior ritegno e distanza quanto più vivo e caldo è il contatto: gli adulti parlano sovrapponendosi e discorrono, i giovani parlano rapidamente e si intrecciano. Pasolini l'intervistatore sfuma: Pasolini il regista guarda con le orecchie spalancate.

Non si può apprezzare il documento se ci si interessa di più a ciò che viene detto rispetto al mistero che non viene pronunciato. Dopo il regno così lungo di quella che viene chiamata (troppo rapidamente) morale cristiana, ci si poteva aspettare che nell'Italia di quei primi anni Sessanta ci fosse un certo qual ribollimento sessuale. Niente affatto. Ostinatamente, le risposte sono date in termini giuridici: pro o contro il divorzio, pro o contro il ruolo preminente del marito, pro o contro l'obbligo per le ragazze a conservare la verginità, pro o contro la condanna degli omosessuali. Come se la società italiana dell'epoca, tra i segreti della penitenza e le prescrizioni della legge, non avesse ancora trovato voce per raccontare pubblicamente il sesso, come fanno oggi diffusamente i nostri media.

«Non parlano? Hanno paura di farlo», spiega banalmente lo psicanalista Musatti, interrogato ogni tanto da Pasolini, così come Moravia, durante la registrazione dell'inchiesta. Ma è chiaro che Pasolini non ci crede affatto. Credo che ciò che attraversa il film non sia l'ossessione per il sesso, ma una specie di timore storico, un'esitazione premonitrice e confusa di fronte a un regime che allora stava nascendo in Italia: quello della tolleranza. È qui che si evidenziano le scissioni, in quella folla che tuttavia si trova d'accordo a parlare del diritto, quando viene interrogata sull'amore. Scissioni tra uomini e donne, contadini e cittadini, ricchi e poveri? Sì, certo, ma soprattutto quelle tra i giovani e gli altri. Questi ultimi temono un regime che rovescerà tutti gli adattamenti, dolorosi e sottili, che avevano assicurato l'ecosistema del sesso (con il divieto del divorzio che considera in modo diseguale l'uomo e la donna, con la casa chiusa che serve da figura complementare alla famiglia, con il prezzo della verginità e il costo del matrimonio). I giovani affrontano questo cambiamento in modo molto diverso: non con grida di gioia, ma con una mescolanza di gravità e di diffidenza perché sanno che esso è legato a trasformazioni economiche che rischiano assai di rinnovare le disegualianze dell'età, della fortuna e dello status. In fondo, i mattini grigi della tolleranza non incantano nessuno, e nessuno vede in essi la festa del sesso. Con rassegnazione o furore, i vecchi si preoccupano: che fine farà il diritto? E i «giovani», con ostinazione, rispondono: che fine faranno i diritti, i nostri diritti?

Il film, girato quindici anni fa, può servire da punto di riferimento. Un anno dopo *Mamma Roma*, Pasolini continua su ciò che diventerà, nei suoi film, la grande saga dei giovani. Di quei giovani nei quali non vedeva affatto degli adolescenti da consegnare a psicologi, ma la forma attuale di quella «gioventù» che le nostre società, dopo il Medioevo, dopo Roma e la Grecia, non hanno mai

saputo integrare, che hanno sempre avuto in sospetto o hanno rifiutato, che non sono mai riuscite a sottomettere, se non facendola morire in guerra di tanto in tanto.

E poi il 1963 era il momento in cui l'Italia era entrata da poco e rumorosamente in quel processo di espansione-consumo-tolleranza di cui Pasolini doveva redigere il bilancio, dieci anni dopo, nei suoi *Scritti corsari*. La violenza del libro dà una risposta all'inquietudine del film.

Il 1963 era anche il momento in cui aveva inizio un po' ovunque in Europa e negli Stati Uniti quella messa in questione delle forme molteplici del potere, che le persone sagge ci dicono essere «alla moda». E sia pure! Quella «moda» rischia di rimanere in voga ancora per un po' di tempo, come accade in questi giorni a Bologna.

traduzione dal francese di Raoul Kirchmayr

Note

¹ Michel Foucault, «Les matins gris de la tolérance», in *Le Monde*, 23 marzo 1977, p. 24, ora in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, vol. II, pp. 269-271.